إن ابن خلدون يحكي في مقدمته عند عرض الفصل الخاص بعلم الكلام رأيه ، وهو أن معرفة الله لا تتم إلا من خلال العبادات وعلى رأسها الصلاة . وهذا الرأي فضلا عن أنه هو رأي السلف الصالح ، فإنه متأثر بالنزعة الصوفية التي أخذت تشتد منذ القرن الرابع الهجري . ونحن نعلم أن المتكلمين لا يأخذون الإلهام وهو طريق الصوفية من جملة الطرق الموصلة إلى الحق .

* * *

وثمة خلاف أيضاً من جهة التوحيد والعدل . فالقاضي عبد الجبار مستقر في اعتبار التوحيد أسبق من العدل ، وهذا السبق إنما جاء لأن التوحيد أولى وآثر وأحرى بالتقديم ، لأن « قيمته » أعلى من « قيمة » العدل . والمقصود بالعدل، العدل الإلهي في محاسبة العباد على أعمالهم . ولذلك قال تعالى « **وما ربك بظلام للعبيد** » .

نعم ، هذا هو الخلاف الذي انتهى إليه علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة منذ القرن الرابع ، كما ذكرنا منذ قليل ، ولكن الأمر لم يكن على هذا النحو في ابتداء ظهور الاعتزال ، إذ من المعروف تاريخياً أن واصل بن عطاء أخذ القول « بالقدر » من غيلان الدمشقي ، مما يدل على أن مباحث القدر كانت **هي السائدة الغالبة في القرن الأول ، ولم يكن مبحث التوحيد مقدماً** .

والحق أن الكلام في القدر وبعبارة أخرى في حرية الإنسان ، كان شائعاً منذ أيام الرسول عليه السلام . فقد ذهب جماعة إلى الرسول وسألوه عن صحة ما جاء في القرآن من أن فريقاً في الجنة وفريقاً آخر في النار ، ثم قالوا له : إذن فيم العمل يا رسول الله ؟ فأجاب : اعملوا فكل ميسر لما خلق له . واستمر الحال على ذلك زمان أبي بكر وعمر ، وكان المسلمون في شغل عن الجدال في الدين

والخوض في المباحث الكلامية بالفتوحات الكبرى . فلما انتهى غزو فارس والشام ومصر واستقرت الفتوحات ، وتدفقت الأموال على عاصمة الخلافة ، أخذ المسلمون مع الفراغ من جهة ، والتطلعات السياسية من جهة أخرى ، ينظرون في دقائق أصول الدين التي تعرف بالمباحث الكلامية ، وبدءوا بالتفكير في الإنسان أحرهو في أفعاله أم مجبر عليها ؟ فإذا كان حراً فهو مسئول، وهو بمقتضى ذلك مستحق للوعد والوعيد ، أي للثواب والعقاب .

ومما يدل على أن مباحث القدر كانت أسبق عند المعتزلة من مباحث التوحيد ، أنهم سموا « بالقدرية » لقولهم بقدرة الإنسان وهاجمهم خصومهم على هذا الأساس ، وسبوا المعتزلة لقولهم بالقدر .

* * *

ومع أن القاضي عبد الجبار ليس مبتكراً في علم الكلام ، بل سبقه أعلام شهد هو نفسه لهم بالفضل ، من مثل العلاف ، والنظام ، والجاحظ ، والجبائيان ، وغيرهم ، إلا أنه قد استفاد ولا نزاع من ذلك التراث الفكري الذي خلفه معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد في أثناء القرون الثلاثة من الثاني إلى الرابع ، فهو يناقش ويحلل ، ويعرض آراء السابقين ، وقد يقبل حيناً بعضها وقد يرفض حيناً آخر بعضها الآخر ، وانتهى من المناقشة والعرض والتحليل والتمحيص إلى مذهب متكامل في علم الكلام يجتمع حول أصول خمسة هي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وهكذا لم شتات المباحث الكلامية بين دفتي كتاب واحد ، وعرضها على الجمهور عرضاً منسقاً مرتباً متسلسلا .

ولو ظهر القاضي بهذا الكتاب قبل ذلك بقرن من الزمان مثلا ، فأكبر الظن أن حظ مذهب الاعتزال كان قد ظفر بمصير آخر خلاف ما انتهى إليه في العالم الإسلامي .

لم لايكون الجسم مجتمعاً لحدوثه ؟

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لحدوثه ؟ قلنا : إن أردتم بالحدوث وجوده بعد أن لم يكن فقد أفسدناه من قبل، وإن أردتم به حالة الحدوث فالذى يفسده هو أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الجسم مجتمعاً فى حالة البقاء لفقد العلة فيه ، ولأنه كان كذلك لوجب أن يكون كل جزء منه مجتمعاً لثبوت العلة فيه وقد علمنا خلافه . وبعد فلو كان كذلك،(١) لوجب أن لا يحصل(١) مفترقاً فى حالة الحدوث، والمعلوم خلافه . ولأنه لو كان كذلك لكان يجب إذا افترق أن يكون مفترقاً لحدوثه أيضاً، فكان يجب أن يكون الجسم مجتمعاً مفترقاً دفعة واحدة وهذا محال .

لم لايكون الجسم مجتمعاً على وجه ؟

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لحدوثه على وجه ؟ قلنا : لأنه لا وجه ههنا معقول ، فيقال إن الجسم اجتمع لحدوثه على ذلك الوجه ، بخلاف ما نقوله فى الحسن والقبح فإن لذلك وجوهاً معقولة ، نحو كونه ظلماً وكذباً وغيرهما . ولأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون الجسم مجتمعاً فى حالة البقاء، والمعلوم خلافه .

لم لايكون الجسم مجتمعاً لعدمه ؟

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لعدمه ؟ قلنا : لأن العدم يحيل كونه مجتمعاً ، وما أحال الحكم لا يجوز أن يؤثر فيه . ولأنه لا يحصل مجتمعاً إلا بعد الوجود ، فكيف يكون عدمه مؤثراً فيه .

لم لايكون مجتمعاً بالفاعل ؟

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً بالفاعل ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لوجب فى الواحد منا وهو قادر على أن يجعل الجسم مجتمعاً من دون معنى أن يكون قادراً على إيجاد الجسم ، لأن من قدر على أن يجعل ذاتاً

---

(١) لكان لا يجب أن يحصل يا فى ص

من الذوات على صفة من الصفات من دون معنى ، قدر على إيجاد نفس تلك الذات .

دليله : الكلام ، فإن أحدنا لما قدر أن يجعله أمراً ونهياً وخبراً ،قدر على إيجاد نفس الكلام . وعكسه كلام الغير، فلما لم يقدر على جعله أمراً ونهياً وخبراً، لم يقدر على إيجاد نفس الكلام . والمعلوم أن أحدنا لا يقدر على إيجاد الجسم فيجب أن لا يتعلق به كونه مجتمعاً .

فإن قيل كيف يصح رد ذلك إلى الكلام ، والكلام عندنا كسائر الأجسام فى أنا لا نقدر عليه ؟ قلنا : إنا نعلم ضرورة أن الكاذب يستحق الذم والملامة من جهته على كذبه ، فلولا أنه وقع من جهته ومتعلق به وإلا لم يجز ذلك ، فصح ما قلناه .

دليل آخر وهو أن أحدنا لو قدر على أن يجعل الجسم مجتمعاً من دون معنى قدر على أن يجعله على سائر صفاته التى يكون عليها بالفاعلين نحو كونه ، أسود وأبيض وأحمر وحلواً ومراً وغير ذلك ، كما فى الكلام فإنه لما كان قادراً على أن يجعله أمراً ونهياً، قدر أن يجعله على سائر أوصافه نحو كونه، خبراً واستخباراً أو عرضاً ويميناً وجحداً ونفياً وإثباتاً إلى غير ذلك ، والمعلوم خلافه .

دليل آخر، وهو أنه لو كان كذلك ، لوجب فى كون أحدنا عالماً أن يتعلق بالفاعل لأن هاتين الصفتين مستحقتان على حد واحد ، والصفتان متى استحقتا حد واحد ، كان المؤثر فيهما من باب واحد .

فإن قال : هكذا نقول فدلوا على خلافه ، قلنا : لو كان كون أحدنا عالماً متعلقاً بالفاعل، لوجب أن لا يجد الواحد منا هذه الصفة كأنها من ناحية صدره، لأن الفاعل إنما يفعل الجملة على هذه الصفة لا البعض .

دليل؛ آخر وهو أنه لو كان كذلك ، لوجب أن لا يتأتى من أحدنا الجمع بين الجسمين فى حالة البقاء، لأن ما يتعلق بالفاعل يتبع حالة الحدوث ، كما فى الكلام فإنه لما تعلقت أوصافه بالفاعل تبع حالة الحدوث حتى لم يجز خلافه .

دليل آخر ؛ وهو أنه لو كان كذلك ، لوجب أن يتأتى من الواحد منا إيقاف الجسم الثقيل فى الجو دون قرار ولا علاقة بأن لا يجعله متحركاً ، والمعلوم خلافه ، فليس إلا أن كون الجسم مجتمعاً مما لا تعلق له بالفاعل .

لم لا يكون اجتماع الجسم لعدم معنى

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لعدم معنى ؟ قلنا : لأن المعنى المقدور لا اختصاص له ببعض الأجسام دون بعض ، فكان يجب أن تكون الأجسام كلها مجتمعة لعدم ذلك المعنى ، وأن لا يكون شيئاً مفترقاً البتة ، وقد عرف خلافه .

وبعد ، فإن كون الجسم مجتمعاً موقوف على قصدنا ودواعينا نفياً وإثباتاً فيجب أن يكون لأحوالنا فيه تأثير . ولا يخلو أن يكون تأثيره فى نفس الصفة أو فيما يؤثر فيه . لا يجوز أن يكون تأثيره فى نفس الصفة لما قد تقدم أن هذه الصفة لا تتعلق بالفاعل ، وإن كان تأثيره فيما يؤثر فيه ، فذلك المؤثر لا يجوز أن يكون معدوماً ، لأن الأعدام لا يتعلق بالفاعل ، فيجب أن يكون موجوداً على ما نقوله .

وبعد ، فلو كان الجسم مجتمعاً لعدم الافتراق ، ومفترقاً لعدم الاجتماع ، لوجب إذا عدم المعنيان عن الجسم، أن يكون مفترقاً مجتمعاً دفعة واحدة ، وهذا محال .

فإن قيل : نحن لا نقول بعدم المعنيين عن الجسم ، بل نقول بوجود أحدهما وعدم الآخر، قلنا : إنك قد أقررت بإثبات الأعراض فكفينا[1] مئونة المناظرة

(١) وكفينا فى ا

على أنا نريك عدم المعنيين عن الجسم ، فنقول : إن زيداً لو جمع بين الجسمين فقد عدم عنه الافتراق ، وعمراً إذا فرق بينهم فقد عدم عنه الاجتماع ، ففى الحالة الثالثة يجب أن يكون الجسم مجتمعاً مفترقاً فى دفعة واحدة لعدم المعنيين جميعاً .

فإن قيل : إن الافتراق الأول يعود ، قلنا : العود على مقدورات العباد لا يصح ، فصح ما قلناه .

فإن قال : فإذا جاز فى الجسم أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع ومفترقاً[1] لوجود الافتراق ، ولا يلزم أن يكون الجسم مجتمعاً مفترقاً فى حالة واحدة ، فهلا جاز أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعة واحدة ؟ قلنا : لأن هذين المعنيين يتضادان فى الوجود ولا يتضادان فى العدم ، فلا يمتنع عدمهما وإن امتنع وجودهما لأجل تضادهما ، فافترقا .

فإن قال : لم لا يجوز أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع ، ومفترقاً لعدم الاجتماع ؟ قيل له : لأنه لو كان كذلك لوجب إذا وجد فيه الاجتماع من جهة زيد ، وعدم من جهة عمرو، أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعة واحدة ، وهذا محال.

دلالة أخرى وقد استدل لحسن الأمر والنهى على إثبات الأعراض ، [2]فقيل قد ثبت أنه[2] يحسن من الواحد منا أن يأمر الغير بأن يناوله الكوز فلا يخلو أن يكون أمراً بنفس الجسم[3] أو بأمر زائد على الجسم[2] . لا يجوز أن يكون أمراً بنفس الجسم ، لأن الجسم موجود ، والأمر بإيجاد الموجود محال، فلم يبق إلا أن يكون أمراً بمعنى سوى الجسم ، وهو الذى نقوله .

فإن قيل : نحن لا نقول إنه أمر بنفس الجسم ، ولا بمعنى سوى الجسم ،

(١) مفترقاً فى ا (١) فقيل لنه فى ا
(٣) أو بمعنى سوى الجسم فى س

نهاية إثبات الأكوان

بل نقول هو أمر بتحصيل الجسم على هذه الصفة[١] ، قلنا : قد دللنا على أن هذه الصفة لاتتعلق بالفاعل، فهذه الجملة كافية فى إثبات الأكوان التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

الكلام فى حدوث الأعراض

فصل : والغرض به الكلام فى الدعوى الثانية من الدعاوى الأربعة ، وهو الكلام فى حدوث الأعراض ، والخلاف فيه مع أصحاب **الكمون** والظهور[٢] فإنهم ذهبوا إلى قدم الاجتماع والافتراق ، وقالوا : إن الاجتماع متى ظهر كمن[٣] الافتراق ، وإذا ظهر الافتراق قالوا[٤] كمن الاجتماع .

وتحرير الدلالة على ما نقوله فى ذلك ، هو أن العرض يجوز عليه العدم ، والقديم لا يجوز أن يعدم ، ولا يجوز أن يكون قديماً؛ وإذا لم يكن قديماًوجب أن يكون محدثاً ، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة .

فهذه الدلالة مبنية على أصلين : أحدهما ، أن العرض يجوز عليه العدم ؛ والثانى ، أن القديم لا يجوز عليه العدم .

أما الأول ، فالدليل عليه ، هو أن الجسم المجتمع إذا افترق فما كان فيه من الاجتماع لايخلو ؛ إما أن يكون باقياً فيه كما كان، أو زائلا عنه.لايجوز أن يكون باقياً فيه كما كان . وإذا كان زائلا فلا يخلو ؛ إما أن يكون زائلا بطريقة[٥]

(١) صفة فى ا

(٢) والذى اشتهر من المعتزلة بهذا الاسم هم النظامية ، إذ أن الخلق عند النظام فعل واحد ، فالله خلق الدنيا جملة ، والموجودات خلقت كلها دفعة واحدة ولكن بعضها يكون كامناً فى بعض ، وبمرور الزمن تخرج أنواع المعادن والنبات والإنسان من مكامنها . انظر الملل والنحل ١ : ٥٦ ، وتاريخ الفلسفة فى الإسلام لدوبور ص ٤٧ .

(٣) ظهر فى س (٤) ناقصة من س

(٥) بطريق فى ا

الانتقال ، أو بطريقة العدم . لا يجوز أن يكون زائلا بطريقة الانتقال لأن الانتقال محال على الأعراض ، فلم يبق إلا أن يكون زائلا بطريقة العدم على ما نقول.

فإن قيل : هذا كله ينبنى على أن الاجتماع كان حالا فيه ونحن لا نسلم ذلك بل نقول : إنه كان موجوداً لا فى محل ، قلنا : لو كان كذلك لم يختص ببعض الأجسام دون بعض ،فكان يجب أن تكون الأجسام كلها مجتمعة لوجود ذلك الاجتماع الموجود لا فى محل ، وأن لا يكون شىء منها مفترقاً البتة والمعلوم خلافه . ولأنه لوكان كذلك ، لوجب أن لايحتاج الواحد منا فى الجمع بين الجسمين إلى أن يماسهما أو يماس ما يماسهما والمعلوم خلافه .

لم لا يـ... الاجتماع با... فيه كما كان

فإن قيل : لم لايجوز أن يكون الاجتماع باقياً فيه كما كان ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لوجب فى الجسم أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع الباقى ، ومفترقاً لوجود الافتراق الطارئ ، وهذا محال .

فإن قيل : لم قلتم ذلك ؟ قلنا : لأن هذه الصفة إنما صدرت عن الاجتماع لما هو عليه فى ذاته ، وما هو عليه فى ذاته ثابت لأن ثباته من قبل .

فإن قيل : لم لايجوز أن يكون إيجاب الاجتماع لما يوجبه موقوفاً على شرط منفصل عنه ؟ قلنا : لأن هذا الشرط غير معقول ولا طريق إليه ، وإثبات ما هذا حاله يفتح باب الجهالات .

فإن قيل : ما أنكرتم أن يكون الشرط فيه هو أن لا يطرأ ضده ؟ قلنا : ليس بأن يقال هذا أولى من أن يقال هذا الشرط فى إيجاب الافتراق لما يوجبه لا يصادف فى محل له ضداً هو الاجتماع فلا يتميز الشرط من المشروط ، وذلك لا يجوز .

لم لا يكون زائلا بطريق الانتقال

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون زائلا بطريقة الانتقال ؟ قلنا : الانتقال لا يجوز على الأعراض .

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ؟ قيل له : لأن المرجع بالانتقال إلى تفريغ مكان وشغل مكان وهذا من خصائص الجواهر والأجسام ، ولأنه لا يخلو إما أن يكون منتقلا فى حال كان يجب انتقاله فيها ، لأنه لا يمكن صرف هذا الوجود إلا إلى ذاته أو ما هو عليه فى ذاته ، وهذا يوجب أن يكون منتقلا أبداً وأن لا يستقر فيه أصلا . ولا يجوز أن يكون منتقلا فى حال كان يجوز أن لا ينتقل ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون منتقلا لمعنى للطريقة المذكورة فى إثبات الأعراض . وحال ذلك المعنى لا يخلو ؛ إما أن يكون حالا فيه ، أو فى غيره أو لا فى محل . لا يجوز أن يكون موجوداً لا فى محل لأن حاله مع هذا المحل وهذا العرض كحاله مع سائر المحال وسائر الأعراض فيجب[1] أن ينتقل به سائر الأعراض عن سائر المحال لوجود ذلك المعنى لا فى محل ، والمعلوم خلافه . ولا يجوز أن يكون حالا فى غيره لمثل هذه الطريقة .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون حالا فى نفس الاجتماع ؟ قلنا: لأن الاجتماع عرض ، والعرض لا يحل العرض .

فإن قيل : لم قلتم ذلك ؟ قلنا : لأن الحلول إن لم يعلق بالتحيز لا يعقل ، وكذلك اللون بأن يكون حالا والجوهر بأن يكون محلا أولى من خلافه وإن وجد كل واحد منهما بجنب الآخر ، لما كان الجوهر متحيزاً دون اللون

(١) فوجب فى ا

وكان المرجع بالحلول إلى الوجود بجنب الغير ، والغير[1] متحيز ، وقد ثبت أن الاجتماع ليس بمتحيز ، فلا يجوز أن يكون فى نفس الاجتماع .

فإن قيل : لم قلتم ذلك ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لكان لا يخلو ؛ إما أن يكون مجتمعاً أو مفترقاً ، فإن كان مجتمعاً كان كذلك بالاجتماع[2] والكلام فى ذلك الاجتماع كالكلام فيه فيتسلسل إلى ما لا نهاية له ، وكذلك الكلام إذا كان مفترقاً . فثبت بهذه الجملة أن الاعراض يجوز عليها العدم .

الدليل على القديم لا ... عليه العدم

وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم ، فهو أن القديم قديم لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . وهذه الدلالة مبنية على أصلين : أحدهما أن القديم قديم لنفسه ، والثانى أن الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . أما الذى يدل على أن القديم قديم لنفسه ، هو أنه لا يخلو ؛ إما أن يكون قديماً لنفسه أو بالفاعل أو لمعنى ، لا يجوز أن يكون قديما بالفاعل ولا لمعنى ، فلم يبق إلا أن يكون قديماً لنفسه على ما نقوله .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل ؟ قلنا : لأن من حق الفاعل أن يكون متقدماً على فعله وما تقدمه غيره لا يجوز أن يكون قديماً ، لأن القديم هو ما لا أول لوجوده .

لم لايكون ال... قديماً لمعنى

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون قديماً لمعنى ؟ قلنا : لأن ذلك المعنى لا يخلو ؛ إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ، لا يجوز أن يكون معدوماً لأن العدم مقطعة الاختصاص ، ولأن الإيجاب إما أن يصدر عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات وهى مشروطة بالوجود ، فلا يجوز أن يكون معدوماً وإذا كان موجوداً

(١) فالغير فى ا — (٢) بالإجماع فى س

فلا يخلو ؛ إما أن يكون قديماً أو محدثاً ، لا يجوز أن يكون محدثاً لأن العلة لا تتراخى عن المعلول ؛ ولا يجوز أن يكون قديماً لأنه ليس بأن يكون القديم قديماً لهذا المعنى أولى من أن يكون هذا المعنى قديماً للقديم ، وهذا يؤدى إلى أن لا تتميز العلة من المعلل به (١) ومن شأن ما يجعله علة أن يجعله متميزاً عن المعلل (١) حتى لو لم (٢) يتميز دل على فساده .

وبعد ، فإن ذلك المعنى إذا شارك القديم فيما له احتاج إلى معنى وجب احتياجه إلى معنى آخر ، والكلام فيه كالكلام فى الأول ، فيتسلسل إلى ما لا نهاية له .

الدليل على أن الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال

وأما الذى يدل على أن الموصوف بصفة من صفات الذات (٣) لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، فهو أن الذات إنما يدخل فى كونها ذاتاً معلومة لاختصاصها بصفة الذات ، فلو خرجت عن هذه الصفة لخرجت عن أن تكون ذاتاً معلومة أصلا ، ولأن صفة الذات مع الذات تجرى مجرى صفة العلة مع العلة ، فكما أن صفة العلة تجب ما دامت العلة ، فكذلك صفة الذات تجب ما دامت الذات .

وأحد ما يدل على أن القديم لا يجوز أن يعدم ، هو أن القديم باق والباقى لا ينتفى إلا بضد (٤) أو ما يجرى مجرى الضد ، فيجب أن لا ينتفى القديم أصلا لأنه لا ضد له ولا ما يجرى مجرى الضد .

وهذه الدلالة تنبنى على أصول : أحدها أن القديم باق ، والثانى أن الباقى

---

(١) ما بين الرقين ناقص من ا
(٢) لم يكن فى س
(٣) النفس فى ا
(٤) بالضد فى س

لا ينتفى إلا بضد أو ما يجرى مجرى الضد ، والثالث أن القديم لا ضد له ولا ما يجرى (١) مجرى الضد (١) .

أما الذى يدل على أن القديم باق ، فهو أن الباقى ليس إلا الموجود فى حال الخبر عنه بالوجود ، وهذا حال القديم .

وأما الذى يدل على أن الباقى لا ينتفى إلا بضد أو ما يجرى مجرى الضد ، فهو أنه إذا انتفى فى حال كان يجوز أن يبقى ، لم يكن بألا يبقى أحق منه بالبقاء إلا لأمر ، كطريقتنا فى إثبات الأعراض ، وليس ذلك الأمر إلا الضد أو ما يجرى مجراه .

وأما الذى يدل على أن القديم لا ضد له ، فهو أنه لو كان له ضد لكان لا بد من أن تكون صفته بالعكس من صفة القديم ، فيجب إذا كان القديم موجوداً لذاته وجب أن يكون ضده معدوماً لذاته وذلك مستحيل ، لأن المعدوم ليس له بكونه معدوماً حال ، فضلا عن أن يكون للذات أو للغير .

وأما ما يجرى مجرى الضد ، فلأن ذلك يقتضى أن يحتاج القديم فى وجوده إلى شىء ، ولذلك الشىء ضد ، فيقال : إنه جار مجرى الضد له ، والقديم ليس يجوز احتياجه فى الوجود إلى شىء ، لأن ذلك يقدح فى قدمه .

وقد استدل على حدوث الأعراض بأن قيل : إنها تشتمل على المختلف والمتماثل والمتضاد ، فلو كانت قديمة لما جاز ذلك لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المتماثل منها قديمة والباقى محدثة ؟ قلنا : لأن

---

(١) مجراه فى س

الطريقة فى الجميع واحدة ، فلو جاز فى بعضها لجاز فى كلها.

فإن قيل : ولم قلتم إن الاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك فى سائر صفات النفس ؟ قلنا : لأن ذلك لو لم يجب لـكان لا يمتنع أن تشترك ذاتان فى صفة ذاتية وتفترقان فى صفة (١) أخرى ذاتية (١) فيكونان من حيث اشتركا فى إحدى الصفتين مثلين، ومن حيث افترقا فى إحدى الصفتين مختلفين ، وذلك يوجب لو قدر طروء الضد عليهما لبقائهما من وجه ولا تنفائهما(٢) من وجه آخر ، وذلك محال .

استدلال من وجه آخر

وقد استدل على ذلك بوجه آخر ، فقيل(٣) : إن هذه الصفات الصادرة عن هذه المعانى متجددة فيجب فى المؤثر فيها الموجب لها أن يكون متجدداً فإذا ثبت تجددها ثبت حدوثها ، لأنا لا نعنى بالحدوث أكثر من تجدد الوجود. إلا أن هذا لا يعم جميع الأعراض ، ولا بد على حدوث ما يوجب لمحله حالا أو حكما ،ولا يلزم على هذا القديم وتأثيره فى هذه الحوادث ، لأنه إنما يؤثر على سبيل الاختيار ، وكلامنا فيما يؤثر على طريقة الإيجاب .

وأحد ما يدل على ذلك ، هو أن هذه المعانى تحتاج فى وجودها إلى محال محدثة، وما يحتاج فى الوجود إلى المحدث حتى لا يوجد من دونه يجب حدوثه . وهذا ينبنى على أن العلم بحدوث الأجسام غير محتاج إلى العلم بحـدوث الأعراض .

من الأدلة على حدوث الأكوان

وأحد ما يدل على حدوث الأكوان ، هو أنها لو كانت قديمة لوجب فى الصفات الصادرة عنها أن تـكون واجبة فيما لم يزل ، والصفة متى وجبت

(١) ذاتية أخرى فى س
(٢) ولا ينفيهما فى ا
(٣) فقيل له فى ا

استغنت بوجوبها عن العلة على ما سنبينه فى باب الصفات عند الـكلام عن الـكلابية إن شاء الله تعالى ، وهذا يقدح فى أصل إثباتها .

ومن وجه آخر ، وهو أن الطريق إلى إثبات الأكوان إنما هو تجدد هذه الصفات مع جواز أن لا تتجدد ، فلو ثبت فيما لم يزل لـكانت الصفات الصادرة عنها واجبة فينسد علينا طريق العلم بها . فهذه جملة كافية فى حدوث الأعراض .

الـكلام فى أن الأجسام لا تخلو من الأكوان

فصل ، والغرض به الـكلام فى الدعوى الثالثة من الدعاوى الأربع، وهو الكلام فى أن الأجسام لايجوز خلوها من الأكوان التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

الخـلاف مع أصحاب الهيولى

والخلاف فيه مع اصحاب الهيولى ، وهم جماعة ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة والتراكيب محدثة ، وعبروا عنها بعبارات هائلة نحو الاستقص والبسيط والطينة والعنصر والهيولى إلى غير ذلك .

والدليل على صحة مانقوله فى ذلك هوأن الجسم لو جاز خلوه عن هذه المعانى لجاز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو احترازاً عن اللون ، فإنه وإن صح خلو الجسم منه لم يصح أن يخلو منه بعد وجوده فيه .

الجسم لا يخـلو من الأكوان

فإن قيل : وبأى علة جمعتم بين حالها الآن وبين حالها فيما مضى من الأيام ؟ قلنا : لأنه لم يتغير عليه إلا أمكنة(١) وأزمنه(٢) ، والأمكنة والأزمنه مما لاتأثير لهما(٣) فيما يصح على الجسم أو يجب أو يستحيل ، ألا ترى أن الجسم لما صح أن يكون مجتمعاً أومفترقاً الآن ، صح أن يكون مجتمعاً أو مفترقاً فى كل وقت وفى كل زمان ، ولما استحال أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعة الآن، استحال

(١) الأمكنة فى س
(٢) الأزمنة فى س
(٣) لما فى ا

أن يكون فى كل وقت وفى كل زمن ، ولما وجب كونه مجتمعاً أو مفترقاً الآن وجب ذلك فى كل زمن وفى كل مكان . فوجب لو جاز خلوه عنها فى كل حال من الاحوال أن يجوز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو، وهذا يوجب لو أخبرنا مخبر بأن فى أقصى بلاد العالم جسما ليس بمجتمع ولا مفترق ولا متحرك ولا ساكن أن نصدقه ، والعلوم خلافه ، فثبت بهذا أن الجسم لايخلو عن الأكوان فى وقت من الاوقات .

الدلالة على أن الجسم لا يخلومن الأكوان

وتحرير هذه الجمله هوأن الجسم لابد من[1] أن يكون متحيزاً عند الوجود ، ولا يكون متحيزاً إلا وهو كائن ، ولا يكون كائناً إلا بكون .

فإن قيل : لم قلتم إن الجسم يجب تحيزه عند الوجود ؟ قلنا : لان تحيزه لما هو عليه فى ذاته بشرط[2] الوجود .

فإن قيل: ولم قلتم ذلك ؟ قيل له : لايخلو؛ إما أن يكون متحيزاً لما هو عليه فى ذاته على مانقوله، أو يكون متحيزاً لمعنى، أو بالفعل. لايجوز أن يكون متحيزاً لمعنى،لان ذلك المعنى لايوجب تحيزه إلا إذا اختص به،ولا يختص به إلا إذا حله ، ولا يحله إلاوهو متحيز . ولولم يتحيز إلا إذا حله ذلك المعنى لوقف كل واحد من الامرين على صاحبه وذلك محال . ولايجوز أن يكون متحيزاً بالفاعل ، وإلا كان يصح من الفاعل أن يوجد ذات الجوهر ولا[3] يجعله متحيزاً لان هذا هو الواجب فيما يتعلق بالفاعل ، ألا ترى أن الوجود لما تعلق بالفاعل وقف عليه ، حتى أن شيئاً أوجده وأن شيئاً لم يوجده ، بل كان يصح منه أن يوجده فيجعله سواداً بدلا من تحيزه ، وأن يجمع بين هاتين الصفتين فيجعله سواداً متحيزاً ، وذلك يقتضى أنه لو طرأ عليه ضد أن ينفيه من وجه دون وجه .

(١) ناقصة من س (٢) شرط فى س
(٣) فلا فى أ

وأحد ما يدل على ذلك ، وهو أن كل جسمين إما أن يكون بينهما بون ومسافة أو لا يكون ، فإن كان بينهما بون ومسافة كانا مفترقين ، وإن لم يكن كانا مجتمعين . فقد صح أن الجسم لم ينفك من هذه المعانى .

وأحد ما يدل على ذلك ، هو أن الجسم لو خلا عن الاجتماع والافتراق لكان السابق إليه لايخلو ، إما الاجتماع ، أو الافتراق .

فإن قال : السابق إليه الاجتماع ، قلنا : فكيف يصح تجميع[1] مالم يكن مفترقاً من قبل؟

وإن قال: السابق إليه الافتراق، قلنا : كيف يصح تفريق مالم يكن مجتمعاً من قبل ، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى ذلك .

الجسم إذالم ينفك عن الحوادث كان مثلها محدثاً

فصل : والغرض به ، الكلام فى الدعوى الرابعة من الدعاوى الاربع ، وهو الكلام فى أن الجسم إذالم ينفك عن هذه الحوادث التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وجب أن يكون محدثاً مثلها .

الخلاف مع الملحدة وابن الراوندى

والخلاف فيه مع جماعة من الملحدة[2] وابن الراوندى[3]

الدليل على الحدوث

والدليل على صحة مانقوله ، هو أن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يتقدمها ، وجب أن يكون حظه فى الوجود كحظها[4] وحظ هذه المعانى فى الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن، فوجب فى الجسم أن يكون

(١) جمع فى س (٢) مع الملحدة فى أ
(٣) هو أحمد بن يحيى بن إسحق الرونودى. كان معتزلاً ثم خرج على المعتزلة وألف كتاب فضيحة المعتزلة فى نقضهم ، قال ابن المرتضى إنه الحد وانسلخ عن الدين ، بينما يقول القاضى عبد الجبار إنه تاب فى آخر حياته . اختلف فى وفاته، ويظن أنها كانت فى النصف الأخير من القرن الرابع . انظر المنية والأمل ٩٢ ، ومقدمة نيبرج لكتاب الانتصار للخياط .
(٤) كحظ هذه المعانى فى س

محدثا أيضا وكانا بعد أن لم يكن ، كالتوأمين إذا ولدا معـًا وكان لأحدهما عشر سنين فإنه يجب أن يكون للآخر أيضاً عشر سنين .

فإن قيـل : أليس الجسم لم يخـل من الأعراض ولا يجب أن يكون عرضاً ، فهلا جاز أن لايخلو من المحدث ولايجب أن يكون محدثاً مثـلـه ؟ قلنا : ماذكرناه إنما يقتضى اشتراكها فى الوجودولا فى الجنس ، ألا ترىأن السواد والبياض إذا وجدا معاً فإنما يجب أن يكونا مشتركين فى الوجود حتى لو كان أحدهما محدثاً لـكان الآخر أيضاً محدثاً ، فأما أن يكون كل أحد منهما من جنس الآخر فلا ، وكذلك التوأمان ، إذا ولدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين، فإنما ينبغى أن يكون للآخر أيضاً[١] مثل هذه المدة، فأما اشتراكهما فى الجنس حتى إذا كان أحدهما قرشياً يجب أن يكون قرشياً فلا ، بل لا يمتنع أن يكون أحدهما من جنس وأحدهما من جنس آخر .

لا يكون الجسم محلا للحوادث وإن لم يكن محدثاً

فإن قيل : ما أنكرتم أن الجسم وإن لم يخل من الحوادث ولم ينفك عنها لم يجب أن يكون محدثاً مثلها ، بأن يكون قد حدث فيه حادث ، قبله حادث وقبل ذلك الحادث حادث ، إلى ما لا أول له ؟ قلنا : هذه مناقضة ظاهرة ، لأن الحادث والمحدث سواء ، والمحدث لا بد له من محدث وفاعل ، والفاعل المحدث يجب أن يكون متقدماً على فعله ، وما تقدم غيره لا يجوز أن يكون مما لا أول لوجوده .

وقد أوردت هذه الطريقة على وجه آخر ، فقيل : لو كان الجسم قديماً لوجب أن يكون متقدماً على هذه المعانى المحدثة ، لأن من حق القديم أن يكون

(١) ناقصة من أ

متقدماً على ما ليس بقديم ، كما أن من حق ما وجد منذ يومين أن يكون متقدماً على ما وجد منذ يوم ، وقد عرفنا أن الجسم [١] لا يكون متقدماً على هذه المعانى ، فوجب أن لا يكون قديماً ، وإذا لم يكن قديماً وجب أن يكون محدثاً لأن الموجود يتردد بين هذين الوضعين ، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة . فهذه جملة الكلام فى هذا الفصل .

الشبه التى تورد فى قدم العالم

فصل ، فى الشبه . اعلم أن الشبه التى تورد فى قدم العالم[٢] وإن كثرت فهى منفصلة غير قادحة ، فإن عرفت الجواب عنها حسن ، وإن لم تعرف لم يقدح فى العلم بحدوث الأجسام .

تسلسل الفاعلين محال

فمن ذلك هو أنهم قالوا : لو كان العالم محدثاً لاحتاج إلى محدث وفاعل ، وفاعله إذا حصل فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا فلابد أن هنالك من معنى له ولـكانه صار فاعلا ، كطريقتكم فى إثبات الأعراض ، وذلك المعنى إذا كان محدثاً يحتاج إلى آخر ، والـكلام فى محدثه كالـكلام فيه ، فيتسلسل إلى ما لا[٣] نهاية له[٣] ، وذلك محال .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، هو أن الفاعل ليس له بكونه فاعلا حال ، بل المرجع به إلى أنه وجد من جهته ما كان قادراً عليه ، وليس يجب إذا وجد من جهته ما كان قادراً عليه أن يكون هنالك معنى حتى يحتاج ذلك المعنى إلى محدث ، ومحدثه إلى معنى آخر ، فيؤدى إلى ما يتناهى . ألا ترى أن أحدنا

(١) لا يجوز أن يكون فى س .
(٢) قال بعض فلاسفة الإسلام بقدم العالم مجارين بذلك لأرسطو ، وقد كفرهم الغزالى الولهم هذا فى كتاب تهافت الفلاسفة . أما المتكلمون على اختلاف أنواعهم فقد رفضوا هذا القول وردوا عليه .
(٣) يتناهى فى س .

فى الشاهد يحصل فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا ، [١]ولا يجب أن يكون هناك[١] معنى ، كذلك فى مسألتنا .

لوكان العالم محدثا كان ذلك لغاية أو حكمة وهى مرتبطة بوجود العالم فيكون الفاعل محدثاً

ومنها : هو أنهم قالوا : لو كان العالم محدثاً لوجب أن يكون له محدث وفاعل ، وفاعله لابد من أن يفعله لداع وغرض . وذلك الداعى لا يخلو ؛ إما أن داعى الحاجة أو داعى الحكمة ، لا يجوز أن يكون داعى الحاجة ، فلم يبق إلا أن يكون داعى الحكمة ، وداعى الحكمة هو علمه بحسنه وانتفاع الغير به ، وذلك[٣] ثابت فيما لم يزل ، فوجب وجود العالم فيما لم يزل . وهذه شبهة أوردها بن[٤] زكريا المتطبب الرازى[٥] .

والجواب عنه ، أن داعى الحكمة لا يوجب الفعل ، ألا ترى أن الواحد منا مع كونه عالماً بحسن الصدقة قد يتصدق فى وقت ولا يتصدق فى وقت ، ويتصدق فى وقت بدرهم ولا يتصدق فى وقت بدرهم ، فما ذكره جهل .

استحالة وجود العالم فيمالم يزل لو كان محدثاً والجواب عن ذلك

ومنها ، أنهم قالوا : لوكان العالم محدثاً لاستحال وجوده فيما لم يزل ، فيجب أن يكون لاستحالته وجه . ثم لايخلو ؛ إما أن يكون راجعاً إلى المقدور أو إلى القادر ، لا يجوز أن يكون راجعاً إلى المقدور وإلا استحال وجوده فيما لم يزل ، ولا أن يكون راجعاً إلى القادر لهذا الوجه أيضاً ، فيجب وجود العالم فيما لم يزل .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن هذا حكم لايعلل كما فى غيره من المواضيع نحو الحلول وغيره .

وبعد ، فلم لا يجوز أن يكون لأمر يرجع إلى المقدور ، فإنه لو وجد الجسم

(١) ولئن لم يكن هناك فى س . (٣) وهذا فى س
(٤) أبو فى س .
(٥) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ، كان معاصراً للقاضى ، وتوفى فى أواخر القرن الرابع الهجرى وأوائل الخامس ، ولد فى الرى وسافر إلى بغداد وعمل فى بيمارستان الرى وغيره . أنظر طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة .

فيما لم يزل انقلب جنسه وصار المحدث قديماً . وذلك محال ، أو لم لا يجوز أن يكون لأمر يرجع إلى القادر ؟ فيقال : لو وجد الجسم فيما لم يزل ، قدح فى كونه قادراً . لأن من حق القادر أن يكون متقدماً على فعله ، ولو كان العالم موجوداً فيما لم يزل لم يصح هذا .

ومنها ، هو أنهم قالوا لو كان العالم محدثاً لوجب أن يكون القديم تعالى غير عالم بوجوده فيما لم يزل ثم حصل عالماً بوجوده بعد أن لم يكن عالماً ، وهذا يوجب أن يكون قد تغير حاله .

والأصل فى الجواب عنه أن العلم بالشىء أنه سيوجد علم بوجوده إذا وجد ، ولهذا الكلام موضع هو أخص .

شبهة عوام الملحده

ومنها ، مايتعلق به عوام الملحدة ، وهو أنهم يقولون : إنا لم نجد دجاجة إلا من بيضة ، ولا بيضة إلا من دجاجة ، فيجب أن يكون هكذا أبداً ، وهذا يؤذن بقدم العالم .

والأصل فى الجواب عنه ، أن هذا اعتماد على مجرد الوجود ، والاعتماد على مجرد الوجود فى مثل هذه المسائل لا يمكن ، كما لايمكن الزنجى أن يقول إن جميع من فى العالم أسود لأنى لم أر إلا هكذا . يبين ذلك أن أرباب المذاهب جملة أثبتوا خلاف ما قد وجدوه ولم يعتمدوا على مجرد الوجود . ولهذا فإن الفلاسفة يقولون : إن فى هذا العالم مواضع لا ينبت فيها نبات ولا يعيش فيها حيوان ، وإنما تكون دائمة الظلمة أو الشمس ، مع أنهم لم يشاهدوا مثله .

على أنا نقول لهم : إن الحال فيما ذكرتموه لا يخلو ؛ إما أن تكون الدجاجة والبيضة قديمتين أو محدثتين أو أحدهما قديمة والأخرى محدثة ، فإن كانتا

محدثتين فهو الذى نقوله ، وإن كانتا قديمتين لم يصح كون إحداهما من الأخرى وكذلك[١] الكلام إذا جعل إحداهما قديمة والأخرى محدثة .

الأجسام لأنها محدثة تحتاج إلى محدث هو الله

فصل : وإذا ثبت أن الأجسام محدثة فلابد لها من محدث وفاعل ، وفاعلها ليس إلا الله تعالى .

فإن قيل : لم قلتم إن الأجسام إذا كانت محدثة فلابد لهامن محدث وفاعل، ثم قلتم إن محدثها ليس إلا الله تعالى ؟ قلنا :

أما الأول فالذى يدل عليه تصرفاتنا فى الشاهد فإنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ماشاركها فى الحدث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل ، والأجسام قد شاركتها فى الحدوث ، فيجب احتياجها إلى محدث وفاعل .

هل تكون تصرفاتنا فى حاجة إلى محدث

فإن قيل : ولم قلتم إن تصرفاتنا محتاجة إلينا ، وما معنى هذا[٢] الاحتياج أولا ، ثم لم[٣] قلتم إنما احتاجت إلينا لحدوثها ، حتى يمكنكم أن أن تقيسوا الأجسام عليها بعلة الحدوث ؟

قيل له : إنما[٤] نعنى بالاحتياج أن لحالة من أحوالنا فيه تأثير ، والذى يدل على ذلك ، هو أنها تقع بحسب قصودنا ودواعينا[٥] وتنتفى بحسب كراهتنا وصوارفنا[٦] مع سلامة الأحوال محققاً وإما مقدراً، فلولا أنهامحتاجة إلينامتعلقة بنا وإلا كان لا يجب فيها هذه القضية ، كما فى تصرف الغير ، وكما فى اللون .

(١) وكذا فى ا
(٢) ناقصة من س
(٣) ناقصه من ا
(٤) إنا إنما فى س .
(٥) ودواعينا فى س
(٦) وصارفنا فى س

وأما الذى يدل على أنها إنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فهو أن حدوثها هو الذى يقف على قصدنا ودواعينا نفيا وإثباتاً . وبعد فإنه لا يخلو ؛ إما أن تكون محتاجة لاستمرار وجودها ، أو لاستمرار عدمها ، أو لتجدد وجودها . لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار عدمها لأنها قد كانت مستمرة العدم ولم تكن، ولا أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار وجودها لأنها تبقى مستمرة الوجود وإن خرجنا عن كوننا أحياء فضلا عن كوننا قادرين ، فلم يبق إلا أن تكون محتاجة إلينا لتجدد[١] وجودها وهو الحدوث ، فصح القياس .

فإن قيل كيف يصح قياس الجسم على العرض قلنا : إذا اشتركا فى علة الحكم لم يمتنع أن يكون حكم أحدهما حكم الآخر ، وقد بينا أن الأجسام قد شاركت تصرفاتنا فى علة الاحتياج إلى محدث وهو الحدوث ، فلم يمتنع قياس أحدهما على الآخر .

لم يكون فاعلها هو الله

فأما الثانى[٢]، وهو الكلام فى أن فاعلها ليس إلا أن الله تعالى فلا يخلو ؛ إما أن تكون قد أحدثت نفسها ، أو أحدثها غيرها. لا يجوز أن تكون قد أحدثت نفسها لأن من حق القادر على الشىء أن يكون متقدماً على فعله ، فلو كان الجسم هو الذى أحدث نفسه لزم أن يكون قادراً وهو معدوم ، وسنبين فى باب الصفات أن المعدوم لا يجوز أن يكون قادراً إن شاء الله تعالى. وإن أحدثها غيرها فلا يخلو ؛ إما أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة ، أو من فعل فاعل مخالف لنا . لا يجوز أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة لأنه لو كان كذلك لصح منا أيضاً فعل الجسم ، وهذا يوجب أن يصح من الواحد منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والبنين ، والمعلوم خلافه .

(١) ليتجدد فى س
(٢) وأما فى س



مؤلف الكتاب :

هو قاضى القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمذانى الأسد أبادى[1] ، لم تحدد كتب الطبقات والتراجم تاريخ مولده ، إلا أن معظم الذين كتبوا عنه اتفقوا على أنه توفى سنة ٤١٥[2] ، وأنه عمر طويلا حتى جاوز التسعين[3] ، وعلى ذلك نستطيع أن نحدد تاريخ ولادته على وجه التقريب ما بين سنتى ٣٢٠ — ٣٢٥ هـ . ولا ندرى كيف ذكر صاحب معجم المؤلفين أن ولادته كانت فى سنة ٣٥٩[4] ، ويظهر أنه نقل ذلك عن صاحب هدية

---

(١) الهمذانى نسبة إلى همذان وهى مدينة مشهورة بخراسان ، تخرج منها جماعة من من العلماء والأئمة المحدثين [معجم البلدان لياقوت الحموى ٤ : ٩٨١ ، والأنساب ٥٩٢] والأسد أبادى نسبة إلى أسد أباد ، وهى بلدة كبيرة على منزل من همذان [ياقوت ١ : ٢٤٥ والسمعانى ٣٢] ، ونسبه الشهاوى صاحب طبقات الزيدية إلى استراباذ [٣:٢ص٤و] وهى بلدة بخراسان [ياقوت ١ : ٢٤٢] ولم نجد إلا قليلا ممن نسبه هـذه النسبة من الأقدمين ، وقال السمعانى [٢٤٢] أبو الحسن الرازى ، نسبة إلى الرى التى عاش فيها أكثر حياته وتولى قضاء القضاء فيها .

(٢) خالف ابن الأثير فقال مات سنة ٤١٤ [الكامل ٩ : ١١٩] ، وكذلك قال ابن شاكر الكتبى فى عيون التواريخ ، وقال البعض أنه توفى سنة ٤١٦ ، وسبب هذا الالتباس فيما نظن أن وفاته كانت فى أواخر سنة ٤١٥ أى فى شهر ذى القعدة . كما ذكر الذهبى فى سير أعلام النبلاء ، والسبكى فى طبقات الشافعية ٣ : ٢١٩ . حتى أن السمعانى أختلط عليه الأمر فقال : توفى فى أول سنة ٤١٦ ، ثم عاد إلى القول بأنه توفى سنة ٤١٥ .

(٣) قال ابن شهبة فى طبقات الشافعية ، وطال عمره ، وقال ابن الأثير وأبو الفداء ٢ : ٢٥٥ « وقد جاوز التسعين » وقال ابن شاكر الكتبى : وقد زاد سنه على التسعين.

(٤) محمد رضا كاله : معجم المؤلفين ٥ : ٧٨ .

فإن قيل : لم قلتم ذلك ؟ قيل له : لأن القدرة وإن اختلفت مقدوراتها متجانسة ، حتى لا جنس يفعل بقدرة إلا ويصح أن يفعل مثله بقدرة أخرى على ما سنبينه مشروحاً فى موضعه .


لم لايكون الجسم قد حدث بالطبع

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم قد حدث بالطبع[1] ؟ قلنا : لأن الطبع غير معقول .

ثم إنا نقول لهم : وما تعنون بالطبع ، أتريدون[2] به الفاعل المختار ، أم تريدون به معنى موجباً ؟ فإذا أردتم به الفاعل المختار فهو الذى نقوله ، وإن أردتم به المعنى الموجب فلا يخلو ؛ إما أن يكون معدوماً ، أو موجوداً . لا يجوز أن يكون معدوماً لأن المعدوم لاحظ له فى الإيجاب ، وإذا كان موجوداً فلا يخلو ؛ إما أن يكون قديماً ، أو محدثاً . لا يجوز أن يكون محدثاً لأنه يحتاج إلى طبع آخر ، والكلام فى ذلك الطبع كالكلام فيه فيتسلسل لما لا يتناهى ، وذلك محال . ولا يجوز أن يكون قديماً ، لأنه لو كان كذلك لزم قدم العالم ، لأن حق المعلول أن لا يتراخى عن العلة ، وقد بينا أن العالم لا يجوز أن يكون قديماً .

فهذه جملة الكلام فى هذا الفصل .

حول القائلين بالنفس والعقل والعلة وأصحاب النجوم

فصل ، إن قيل : أين أنتم عن القائلين بالنفس والعقل[3] ، وعمن يقول

(٢) تريدون فى س

(١) للقاضى أبى بكر الباقلانى فى التمهيد فصل جيد فى الرد على أهل الطبائع . انظر التمهيد للباقلانى من ص ٣٤ — ٤٧ .

(٣) يشير بذلك إلى فلاسفة الإسلام الذين نقلوا عن فلاسفة اليونان نظرية العقول والأفلاك والنفوس ، فقالوا بانبثاق العقل الأول عن الله ، وانبثاق العقول والنفوس والعالم عن العقل الأول على مراتب متدرجة .

بإثبات علة كنى بها عن البارى ، وكذلك فأين أنتم عن أصحاب النجوم الذين أضافوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب[1] ؟

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن القول بالنفس والعقل والعلة إشارة إلى ما لا يعقل ، لأن العقل فى الشاهد يدل على فاعل مختار حتى صار كالحقيقة فيه فلا يتغير شاهداً[2] وغائباً . ولو أنهم أرادوا بذلك الفاعل المختار فلا مشاحة بيننا وبينهم إلا فى العبارة ، والمرجع فيها إلى أرباب اللسان وأهل اللغة ، ومعلوم أنهم لايسمون الفاعل نفساً ولا عقلا ولا علة .

وأما أصحاب النجوم الذين[3] أضافوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب فقد أبعدوا ، وذلك لأن هذه النجوم ليست بأحياء فضلا عن أن تكون قادرة ، والفاعل المختار لا بد من أن يكون حياً قادراً . يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أن الشمس على ما هى عليه من الحرارة لا يصح أن تكون حية ، لأن الحياة تحتاج إلى بنية مخصوصة هى اللحمية والدمية ، وهى مفقودة فيها .

وبعد ، فلو كانت الشمس قادرة لوجب وقوع الاختلاف فى تصرفاتها ، فتطلع تارة من الشرق وتارة من الغرب ، ومعلوم[4] أنه لا اختلاف فى حركاتها ، بل هى على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة . على أنا نعلم من وحى النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم[5] ومن دين الأمة ضرورة أنها مسخرة مدبرة غير حية ولاقادرة ، فسد[6] ما قالوه .

(١) القاضى فى الرد على أصحاب النفوس والعقول والكواكب ينفى فكرة التوسط فى الخلق بين الله وبين العالم ، فالله عنده يخلق العالم بلا واسطة .

(٢) أو فى س

(٣) فإنهم فى س — (٤) والمعلوم فى س

(٤) ما بين الرقمين ناقص من س — (٥) فيفسد فى أ

وبعد ، فلو كانت قادرة لوجب أن تـكون قادرة بقدرة ، والقادر بالقدرة، لا يقدر على فعل الأجسام ، إذ لو صح ذلك بما فيه من القدرة لصح من الواحد منا . ذلك لأن القدرة وإن اختلفت فمقدوراتها متجانسة ، فيلزم أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والبنين ، والمعلوم خلافه .

والذى حملهم على ذلك وأداهم إليه ، هو أنهم ظنوا أن نماء الزرع وإدراك الثمار وغيرها[1] يتبع الشمس ويقع بحسبها ، وليس كذلك لأن الزرع قد ينمو والثمار قد تدرك مع غيوبة الشمس كما تنمو وتزداد مع طلوعها ، فـكيف يصح تعليقه بها . وبعد فإن الزرع كما يختلف فى الزيادة والنقصان بحسب الشمس ، فقد يختلف أيضا بحسب تعهد الزراع ، فليس بأن يضاف إلى الشمس أولى من أن يضاف إلى الزراع ، فلولا أن هؤلاء القوم استعموا واستصموا وإلا لما احتاجوا إلى إضافة هذه الحوادث إلى النفس والعقل والـكواكب والعلة، فقد تم الكلام فى جواب شبههم هذه .

فصل ، فيما يلزم الـكلف معرفته من أصول الدين .

ما يلزم المـكلف معرفته من أصول الدين

اعلم أن ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين أصلان اثنـــان على ماذكره رحمه الله فى المغنى[2] وهما : التوحيد ، والعدل . وذكر فى مختصر الحسنى أن[3] أصول الدين [3] أربعة : التوحيد ، والعدل ، والنبوات ، والشرائع ؛

---

(١) ناقصة من س

(٢) المغنى فى أصول الدين هو أهم كتب القاضى عبد الجبار وأضخمها ، وقد تولت وزارة الثقافة فى الجمهوريه العربية المتحدة طبعه وصدرمنه حتى الآن عدد من الأجزاء . وهوفى عشرين مجلداً فقدستة منها . والأصول عندالمتـكلمين هى معرفة الله بوحدانيته وصفاته ،ومعرفة الرسل بآياتهم ، وبالجملة كل مسـألة يتعين فيها الحق بين المتخاصمين فهى من الأصول . والدين قسمان : أصل وفرع ، فالمعرفة أصل وهى موضوع أصول الدين ، والطاعة فرع وهى موضوع علم الفقه .

(٣) ذلك فى أ ، والـكتاب المذكور أحد كتب القاضى عبد الجبار .

وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد والأسماء والأحكام ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، داخلا فى الشرائع . وذكر فى الـكتاب أن ذلك خمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، لظهور الخلاف بين الناس فى كل واحد من هذه الأصول . والأولى ما ذكره فى المغنى أن النبوات والشرائع داخلان فى العدل ، لأنه كلام فى أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا فى بعثة الرسل ، وأن نتعبد بالشريعة ، وجب أن يبعث ونتعبد ، ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه . وكذلك الوعد والوعيد داخل فى العدل ، لأنه كلام فى أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، فلا بد من أن يفعل ولا يخلف فى وعده ولا فى وعيده، ومن العدل أن لا يخلف ولا يكذب ، وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل فى باب العدل ، لأنه كلام فى أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا فى أن يتعبدنا بإجراء أسماء وأحكام على المـكلفين وجب أن يتعبدنا به ، ومن العدل أن لا يخل بالواجب. وكذا الـكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فالأولى أن يقتصر على ما أورده فى المغنى .

كيف تلزم هـ… الأصـول جـ… المـكلفين

ثم سأل رحمه الله نفسه فقال : كيف قلتم إن المـكلف يلزمه معرفة هذه الأصول، وقد قلتم: إن من لا يسلك طريقة العلماء ليس يلزمه معرفه هذه الأصول أجمع ، وإنما يلزمه أن يعرف التوحيد والعـــدل ؟ وأجاب : بأنه يلزمه معرفة التوحيد والعدل ؛ لأنه يخاف من تركه ضرراً ، ولأنه لطف له فى أداء الواجبات واجتناب المقبحات . ويلزمه معرفة الأصول الأخر أيضا ؛ لأن علم بكمال التوحيد، والعدل موقوف على ذلك. ألا ترى أن من جوز على الله تعالى فى وعده ووعيده الخلف و[1] الاخلال بما يجب عليه من إزاحة علة المـكلفين وغيره ، فإنه

---

(١) أو فى س

لا يتكامل له العلم بالعدل ، ولا فرق فى ذلك بين من يسلك طريقة العلماء ، وبين من لا يكون كذلك لأن العامى أيضا يلزمه معرفة هذه الأصول على سبيل الجملة ، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التفصيل ، لأن من لم يعرف هذه الأصول لا على الجملة[1] ولا على التفصيل[2] لم يتكامل علمه بالتوحيد والعدل .

سبب الاقتصار على الأصول الخمسة

ثم سأل رحمه الله نفسه فقال : ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة ؟

وأجاب بأن قال : لا خلاف أن المخالفين[3] لنا لا يعدو أحد هذه الأصول . ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة[4] والدهرية[5] والمشبهة[6] قد دخل فى التوحيد ، وخلاف المجبرة[7] بأسرهم دخل فى باب العدل ، وخلاف المرجئة دخل فى باب الوعد والوعيد ، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلين ، وخلاف الإمامية دخل فى باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ثم سأل رحمه الله نفسه على هذا ، فقال : هل عددتم فى هذه الجملة النبوات والإمامة ؟

وأجاب عنه : بأن الخلاف فى ذلك يدخل تحت هذه الأبواب ، فلا يجب أفراده بالذكر .

---

(١) جملة فى س

(٢) تفصيل فى س

(٣) كذا فى الأصل ، ولعلها المخالف

(٤) الذين بالغوا فى نفى الصفات حتى عطلوا الله عن القدرة .

(٥) الكلمة مأخوذة من الآية « وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » (الجاثية ٢٤) وتطلق كلمة الدهرية على أولئك الذين أنكروا الاعتقاد بوجود الله وأنكروا خلق العالم والعناية الإلهية ، ولم يسلموا بما جاءت به الأديان الحقة ، وقالوا بقدم الدهر وأن المادة لا تفنى . انظر الملل والنحل ١:٢٠١ ، ودائرة المعارف الاسلامية ٩:٢٣٧ ،

(٦) هم الذين وقعوا فى التشبيه المحض والتجسيم الصريح حين فسروا بعض آيات القرآن دون تأويل فقالوا : إن لله يداً وقدماً ووجهاً ، وأن له جهة ينزل منها . انظر الملل والنحل ١ : ٧٥ ، ودائرة المعارف الاسلامية ٥ : ٥٣٤ .

(٧) الجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الله تعالى ، والجبرية على أنواع . الملل والنحل ١ : ٥٩ ، أما المرجئة فقد تركوا أمر مرتكب الكبيرة لله ، وأما الإمامية فقد قالوا بالنص على الامام . وكل هذا سيرد تفصيله فى الكتاب .

إلا أن هذا العذر ليس بواضح ، فإن الخلاف فى الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين وغيرهما ، مما يدخل فى العدل . ثم أفرده بالذكر ، فهلا أفرد ما ذكرناه أيضاً بالذكر . والصحيح أنه يقتصر على ما أورده فى المغنى أو يزاد على الخمس ويذكر بالغاً ما بلغ ، فعلى هذا يجرى الكلام فى ذلك .

بيان حكم ... فى هذا ال... الكفر أو ا... أو الخطأ

فصل ، ثم إنه رحمه الله بين حكم من يخالفه فى هذا الباب .

والأصل فيه ، أن المخالف فى هذه الأصول ؛ ربما كفر ، وربما فسق ، وربما كان مخطئاً .

١ ــ المخا... فى التوحيد

أما من خالف فى التوحيد ، ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته ، وأثبت ما يجب نفيه عنه ، فإنه يكون كافراً .

٢ ــ المخا... فى العدل

وأما من خالف فى العدل ، وأضاف إلى الله تعالى القبائح كلها ، من الظلم والكذب ، وإظهار المعجزات على الكذابين ، وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، والاخلال بالواجب ، فإنه يكفر أيضاً .

٣ ــ المخال... فى الوعد والو...

وأما من خالف فى الوعد والوعيد ، وقال إنه تعالى ما وعد المطيعين بالثواب ولا توعد العاصين بالعقاب البتة ، فإنه يكون كافراً ، لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم . [1]والمراد لما هذا حاله يكون كافراً . وكذا[2] لو قال : إنه تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز أن يخلف فى وعيده لأن الخلف فى الوعيد كرم ، فإنه يكون كافراً لإضافة القبيح إلى الله تعالى . فإن قال : إن الله تعالى وعد وتوعد ، ولا يجوز أن يخلف فى وعده ووعيده ، ولكن يجوز أن يكون فى عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى ، فإنه يكون مخطئاً .

---

(١) ناقصة من ا

(٢) وكذلك فى س

٤ ـ المخالفون في المنزلة بين المنزلتين

وأما من خالف فى المنزلة بين المنزلتين ، فقال : إن حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الأوثان والمجوس وغيرهم فإنه يكون كافراً ، لأنا نعلم خلافه من محمد دين النبى صلى الله عليه وآله والأمة ضرورة . فإن قال : حكمه حكم المؤمنين فى التعظيم والموالاة فى الله تعالى ، فإنه يكون فاسقاً ، لأنه خرق إجماعاً مصرحا به[1] ، على معنى أنه أنكر مايعلم ضرورة من دين الأمة . فإن قال: ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر ولكن أسميه مؤمناً ، فإنه يكون مخطئاً .

٥ ـ المخالفون فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

وأما من خالف فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر أصلا وقال: إن الله تعالى لم يكلف الامر بالمعروف والنهى عن المنكر أصلا،[2] فإنه يكون كافراً، لانه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبى صلى الله عليه وآله ودين الامة . فإن قال : إن ذلك مما ورد به التكليف ولكنه مشروط بوجود الإمام ، فإنه يكون مخطئاً .

فهذه جملة مايلزم المكلف معرفته من أصول الدين. ونحن إذا قلنا إن المكلف يلزمه معرفة هذه الاصول ، فلسنا نعنى أنه يجب معرفتها على حد يمكنه العبارة عنها والمناظره فيها[3] ، وحل الشبه الواردة فيها ، إذ لو سمناه ذلك لأدى إلى تكليف ماليس فى الإمكان ، ويخرج أكثر المكلفين من أن يكونوا مكلفين بمعرفة هذه الاصول ، فعلى هذا يجرى الكلام فى ذلك .

إذا عرف المكلف الأصول لزم معرفة الفقه والشرع

فصل ، ثم قال رحمه الله : أن المكلف إذا عرف هذه الاصول ، يلزمه معرفة الفقه والشرع[4] .

والاصل أن الفقه هو العلم بغرض الغير فيما يخاطب به ، ولهذا لايستعمل

(١) ناقصة من س
(٢) ناقصة من ل
(٣) عليها فى س
(٤) وهى فى س

فى كل علم . فلا يقول أحدهم فقهت أن زيداً عندى ، وأن السماء فوق ، وأن الارض تحتى. كما لايقال فهمت وفطنت.

وأما فى الاصطلاح ، فهو العلم بأحكام الشرع وما يتصل بها من أسبابها ، وعللها وشروطها وطرقها

وهو[1] على ضربين :

أحدهما ، ما يجب على الكافة معرفته ، وذلك نحو العلم بوجوب الصلاة على الجملة ، ووجوب الزكاة والحج والجهاد فى سبيل الله تعالى[2] ، وما يجرى هذا المجرى .

والثانى ، يلزم الكافة معرفته ويكون من فروض الكفاية ، نحو العلم بالمسائل الدقيقة من أصول الفقه والفروع المتعلقة بها المتفرعة عنها ، فإن ذلك مما لا يجب على الأعيان ، وإنمـــا هو من فروض الكفاية[3] . إذا قام به بعض الناس سقط عن الباقين .

كيف تجب معرفة الفقه والشرعيات وفيها ما هو فرض كفاية

ثم سأل رحمه الله نفسه على هذا ، فقال : كيف يصح قولكم إن المكلف إذا عرف هذه الأصول يلزمه معرفة الفقه والشرعيات ، وفى الشرعيات ما لا يجب العلم به ، وهو ما يكون من فروض الكفاية ؟ وأجاب : بأن أكثر الشرعيات مما يجب معرفته[1] على الجملة . وبعد ، فإنما هو من فروض الكفاية مما يلزم الكافة ، إلا أنه إذا قام به بعض الناس سقط عن الباقين ، وقد تقدم هذا فيما قدمناه ، فهذه جملة ما أورده فى ذلك .

(١) ناقصة من س
(٢) حتى لذا فى س
(٣) معرفتها فى س

التوحيد

فصل ، اعلم أنه رحمه الله بدأ من هذه الجملة بالتوحيد(١) .

والأصل فيه ، أن التوحيد فى أصل اللغة عبارة عما به يصير الشىء واحداً ، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشىء متحركا ، والتسويد عبارة عما به يصير الشىء أسود. ثم يستعمل فى الخبر عن كون الشىء واحداً لما لم يكن الخبر صدقاً إلا وهو واحد ، فصار ذلك كالإثبات ، فإنه فى أصل اللغة عبارة عن الإيجاب ، يقال أثبت لهم فى القرطاس ، أى أوجدته فيه . ثم يستعمل فى الخبر عن وجود الشىء ، فيقال إن فلاناً يثبت الأعراض أى يخبر عن وجودها . لما لم يكن الخبر عنها صدقاً إلا وهى موجودة .

التوحيد فى اصطلاح المتكلمين

فأما فى اصطلاح المتكلمين ، فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذى يستحقه والإقرار به . ولابد من اعتبار هذين الشرطين : العلم ، والإقرار جميعاً . لأنه لو علم ولم يقر ، أو أقر ولم يعلم ، لم يكن موحداً .

علوم التوحيد وما يلزم المكلف منها

وأما علوم التوحيد ، فلا مزيد على ما أورده فى الكتاب . غير أنا نورده على هذا الوجه ليكون أسهل للحفظ ، وأقرب إلى الضبط ، فنقول :

ما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو ؛ أن يعلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات؛ ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له فى كل وقت، ومايستحيل عليه من الصفات فى كل وقت ، ومايستحقه فى وقت دون وقت؛(٢)

---

(١) طريقة القاضى فى عرض الأصول هنا ، أنه يبدأ بذكر الجملة من كل أصل ، والمقرر الذى لابد منه لكل مكلف . ثم يعود الى تفصيل جملة الأصول بعد ذلك .

(٢) اتفق المعتزلة والأشاعرة والماتريدية حول وحدة الذات الالهية ، واختلفوا فى الصفات. فبينما ينكر المعتزلة الصفات الأزلية القديمة يثبتها الآخرون . يقول الأشعرى : لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم ، ولا للقادر إلا أنه ذوقدرة ، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة . كما يرى=

ثم يعلم أن من هذا حاله ، لا بد من أن يكون واحداً لا ثانى له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذى يستحقه .

ما يستحقه من الصفات

أما ما يستحقه من الصفات فهو(١) الصفة التى بها يخالف مخالفة ويوافق موافقة لو كان له موافق تعالى عن ذلك ؛ وكونه قادراً ، عالماً ، حياً ، سميعاً ، بصيراً ، مدركاً للمدركات ، موجوداً ، مريداً ، كارهاً . هذا(٢) عند أبى هاشم . وأما أبو على ، فإنه لا يثبت تلك الصفة الذاتية .

كيفية استحقاقه لهذه الصفات

فأما كيفية استحقاقه لهذه الصفات ، فاعلم : أن تلك الصفة التى يقع بها الخلاف والوفاق يستحقها لذاته ، وهذه الصفات الأربع التى هى كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لما هو عليه فى ذاته ، وكونه مدركاً لكونه حياً بشرط وجود المدرك ، وكونه مريداً وكارهاً(٣) بالإرادة والكراهة المحدثتين الموجودتين لا فى محل .

ولا خلاف فى هذا بين الشيخين إلا فى هذه الصفات الأربع ؛ فإن عند أبى على أنه يستحقها القديم تعالى لذاته ، وعند أبى هاشم يستحقها لما هو عليه فى ذاته . وأما ما يجب له فى كل حال فهو تلك الصفة الذاتية ، وهذه الصفات الأربع .

= الأشعرى أن هنالك تناقضاً إذا أخذنا بقول المعتزلة : قادر بذاته وعالم بذاته ، إذ هل يكون المفهوم من الصفتين واحداً أوزائداً ، فإن كان واحداً فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ، ويكون من علم الذات مطلقاً ، علم كونه عالماً قادراً ، وليس الأمر كذلك . ويضيف الأشاعرة إن القول بالأحوال ، وهى أحوال أبى هاشم وأنها صفات وراء الذات لاموجودة ولا معدومة ، إثبات بين النقيضين . ويعد القاضى من أنصار أبى هاشم فى الأحوال .

(١) فهى فى س . (٢) وهذا فى س .

(٣) كارهاً فى س

ما يستحيل عليه من الصفات

وأما ما يستحيل عليه فى كل وقت ، فهو ما يضاد هذه الصفات ، نحو كونه عاجزاً جاهلا معدوماً .

ما يستحقه فى وقت دون وقت

وأما ما يستحقه فى وقت ومن وقت ، فنحو كونه مدركا فإن ذلك مشروط بوجود المدرك، ونحو كونه مريداً وكارهاً، فإن ذلك يستند إلى الارادة والكراهة الحادثتين الموجودتين لا فى محل .

وأما الكلام فى أن من هذه صفته فلابد من أن يكون واحداً ، فسنذكره فى باب مفرد إن شاء الله تعالى ، وبه الثقة .

قسمة أخرى لصفات القديم

وقد قسم صفات القديم تعالى فى الكتاب قسمة أخرى فقال :

إن صفات القديم جل وعز إما أن تكون من باب ما يختص به على وجه لا يشاركه فيه غيره ؛ نحو كونه قديراً وغنياً — إلا أن هذا لا يصح فى المثال ، لأن المرجع بالقدم إلى استمرار الوجود ، والواحد منا يشارك القديم فى الوجود ، وكونه غنياً ليس بصفة ، لأن المرجع به إلى نفى الحاجة عنه ، فالأولى أن يذكر فى مسألة الصفه الذاتية التى يقع بها الخلاف والوفاق — .

وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره فى نفس الصفه ويخالفه فى كيفية استحقاقه لها ، نحو كونه قادراً عالمًا[1] حياً موجوداً ، فإن أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه ، إلا أن القديم تعالى[2] سبحانه يستحقها لما هو عليه فى ذاته ، والواحد منا يستحقه لمعان محدثة .

---

(١) وعالماً فى ص

(٢) ناقصة من ا

وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره فى نفس الصفة وفى جهة الاستحقاق ، نحو كونه مدركاً ومريداً وكارهاً، فإن القديم تعالى مدرك لكونه حياً بشرط وجود المدرك ، وكذلك الواحد منا . وكذلك فهو مريد وكاره بالإرادة والكراهية ، وكذلك الواحد منا . إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم تعالى حى لذاته فلا يحتاج إلى حاسة ، ومريد وكاره بإرادة وكراهة موجودتين لا فى محل ، والواحد منا مريد وكاره لمعنين محدثين فى قلبه . فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا الفصل .

العدل

فصل ، والغرض به الكلام فى العدل[1] :

العدل لغة

اعلم أن العدل ، مصدر عدل يعدل عدلا ، كما أن الضرب ، مصدر ضرب يضرب ضرباً ، والشتم ، مصدر شتم يشتم شتماً .

وقد يذكر ويراد به الفعل ، ويذكر ويراد به الفاعل .

فإذا أريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لأنه معدول به عما يجرى على الفاعلين ، وهو كقولهم للضارب ضرب ، وللصائم صوم ، وللراضى رضى ، وللمفطر فطر ، إلى غير ذلك . وله حد إذا استعمل فى الفعل ، وحد إذا استعمل

---

(١) اختلف المعتزلة والأشاعرة حول العدل ، فالمعتزلة أرادوا إنقاذ العدل الإلهى من الظلم ، بينما رأى الأشاعرة أن لا ظلم فى الحقيقة لأن الله فاعل على الحقيقة ، ومعنى ان الله عدل عند المعتزلة أنه مايقتضيه العقل من الحكمة ، وهو إصدار الفعل على وجه الوجوب والمصلحة . أما الأشاعرة فيرون أن الله عدل بمعنى انه متصرف فى ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد . وقد قصد المعتزلة من نظريتهم فى الله أن ينزهوه عن الظلم فارتفعوا بالارادة الانسانية وجعلوها مسئولة عن عملها ، ولئن كان الأشاعرة يرون فى ذلك تضييقاً من قدرة الله ، ولذلك قالوا بنظرية الكسب ، وملخصها أنه لافاعل الأفعال إلا الله ، وأنه قدر كل شىء قبل خلقه ويقترن خلق الله لأفعال الانسان بكسبه ، فالأفعال مخلوقة من الله ، مكسوبة من العبد .

فى الفاعل ، أما حقيقته إذا استعمل فى الفعل على ما قيـــل ، توفير حق الغير واستيفاء الحق منه.وقد قيل: فى حده، كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير أو ليضره . إلا أن هذا يوجب أن يكون خاق العالم عدلا من الله تعالى ليتضمن هذا المعنى، وليس كذلك، بل خلق العالم من الله تعالى تفضل . فالصحيح، الحد الأول،لأن هذه اللفظة لاتـكاد تدخل إلا فيما يتعلق بالحقوق، وقولنا(١) ليضره احتراز عن العقاب ، لأن ذلك من الله تعالى عدل وإن كان إضراراً بالغير .

وأما إذا استعمل فى الفاعل ، فهو فاعل هذه الأمور . هذا فى أصل اللغه .

العدل فى اصطلاح المتكلمين

وأما فى الاصطلاح(٢)،فإذا قيل إنه تعالى عدل،فالمرادبه أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عايه .

فإن قيل : كيف يصح قولـكم ان أفعاله كلها حسنة مع أنه هو الفاعل لهذه الصور القبيحة المنكرة ؟ والأصل فى الجواب عنه ، أنا لا نعنى أنه يحسن من جهة المرأى والمنظر حتى يستحليه كل واحد ، وإنما نريد أنه يحسن من جهة الحكمة ، وهذه الصور كلها حسنة من جهة الحكمة . ولا يمتنع أن يكون الفعل حسناً من جهه المرأى والمنظر ، قبيحاً من جهة الحكمة . كما أنه يكون حسناً من جهة الحكمة ، قبيحاً من جهه المرأى والمنظر . ألا ترى أن أحدنا (٣) لو مشى مشية عرجاء فى انقاذ محبوس فإن تلك المشية حسنة من جهة الجملة ، قبيحة من جهة الصورة . وبالعكس من هذا لومشى مشية حسنة فى سعاية بمسلم إلى السلطان الجائره، فإنها قبيحة من جهة الحكمة ، حسنة من جهة المرأى والمنظر .

(١) وقوله فى س
(٢) إذا فى س
(٣) الواحد منا فى س

هذا(١) هو الـكلام فى حقيقة العدل .

علوم العدل

وأما علوم العدل، فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ، ولا يخـــل بما هو واجب عليه ، وأنه لا يكذب فى خبره ، ولا يجور فى حكمه ، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، ولا يظهر المعجزة على الـكذابين ، ولا يـكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون ، بل يقدرهم(٢) على ما كلفهم ، ويعلمهم(٣) صفة ما كلفهم ، ويدلهم على ذلك ، ويبين لهم ، ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حى عن بينة ، وأنه إذا كلف المـكلف وأتى بما(٤) كلف على الوجه الذى كلف فإنه يثيبة لا محالة ، وأنه سبحانه إذا آلم وأسقم فإنما فعله لصلاحه ومنافعه ، وإلا كان مخلا بواجب ، وأن يعلم أنه تعالى أحسن نظراً بعباده منهم لانفسهم ، وفيما يتعلق بالدين والتكليف ، ولا بد من هذا التقييد ، لأنه تعالى يعاقب العصاة ولو خيروا فى ذلك(٥) لما اختاروا لأنفسهم ، العقوبة ، فلا يكون الله تعالى والحال هـــذه أحسن نظراً منهم لأنفسهم وكذلك فإنه ربما يبقى المرء وإن علم من حاله أنه لو اخترمه لاستحق بما سبق منه الثواب وكان من أهل الجنة، ولو أبقاه لارتد وكفر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخر . ومعلوم أنه لو يخير بين التبقية والاخترام لاختار الاخترام دون التبقية ، فـكيف يكون الله تعالى أحسن نظـــراً لعباده منهم لأنفسهم والحال هذه ، فلا بد من التقييد الذى ذكرناه .

(١) فهذا فى س
(٢) ناقص من أ
(٣) ويعرفهم فى س
(٤) وأدى هو ما ، فى س
(٥) فى ذلك فى س

موقف البغداديين من إطلاق القول بأن الله أحسن نظراً للناس من أنفسهم

فإن قيل : وهل أطلق أحد ذلك ؟ قلنا : نعم . البغداديون[1] من أصحابنا لما أوجبوا الأصلح على الله تعالى أطلقوا ، وقالوا : إنه تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم ، وذلك عندنا باطل بما ذكرناه .

ومن علوم العدل أن تعلم أن جميع ما بنا من النعم فمن الله تعالى ، سواء كان من جهة الله تعالى أو جهة غيره . ودخوله فى العدل أنه تعالى كلفنا الشكر على جميع ما بنا من النعم ، فلولا أنها من فعله وإلا كان لا يكلفنا أن نشكره عليها أجمع ، لأن ذلك يكون قبيحاً .

الوعد والوعيد

فصل والغرض به الكلام فى الوعد والوعيد[2] .

وجملة ما يجب بيانه فى هـــذا الفصل حقيقة الوعد والوعيد ، والخلف والكذب ، وما يتصل بذلك من علوم هذا الباب .

أما الوعد ، فهو كل[3] خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه فى المستقبل . ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين أن لا يكون كذلك . ألا ترى أنه كما يقال إنه تعالى وعد المطيعين بالثواب ، فقد يقال وعدهم بالتفضل مع أنه غير مستحق .

(١) اتفقت المعتزلة على الأصول الخمسة ، واختلفت فى بعض الأمور التفصيلية ، وأهم مدرستين للمعتزلة هما : مدرسة البصرة ، ومنها : واصل ، والنظام ، والجبائيان ، والقاضى عبد الجبار . ومدرسة بغداد ، ومنها : بشر بن المعتمر ، وابو الحسين الخياط ، وأبو القاسم البلخى . انظر المقدمة .

(٢) قال المعتزلة إن الله صادق فى وعده ووعيده ، وقد وعد المحسنين بالثواب ، والعاصين بالعقاب ، وهو لا يخلف وعده أو وعيده فرتكب الكبيرة مخلد فى النار ، ولابد من توبة العبد قبل موته . وقال باقى المتكلمين أن العاصى الذى يموت دون توبة يترك أمره لله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له .

وكذلك يقال : فلان وعد فلاناً بضيافة فى وقت يتضيق عليه الصلاة مع أنه يكون قبيحاً ، وهكذا يقال إن أحدنا وعد غيره بتمليكه جميع ما يملكه حتى إنه يفقر نفسه مع أنه يكون قبيحاً ، لقوله تعالى « **ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط** [2] » .

وأما الوعيد ، فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه فى المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين أن لا يكون كذلك ، ألا ترى أنه كما يقال : إن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب ، قد يقال توعد السلطان الغير بإتلاف نفسه وهتك حرمه ونهب أمواله ، مع أنه لا يستحق ولا يحسن .

ولا بد من اعتبار الاستقبال فى الحدين جميعاً ، لأنه إن نفعه فى الحال أو ضره مع القول ، لم يكن واعداً ولا متوعداً .

وأما الكذب ، فهو كل خبر لو كان له مخبر لكان مخبره لا على ما هو به . وقولنا لو كان له مخبر ، هو أن فى الأخبار ما لا مخبر له أصلا ، كالخبر بأن[2] لا ثانى مع الله تعالى ولا بقاء ، وغير ذلك .

وأما الخلف فهو أن يخبر أنه يفعل فعلا فى المستقبل ثم لا يفعله ، ثم أن الخلف ربما يكون كذباً بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله ، وربما لا يكون كذباً بأن يخبر عن عزمه على الفعل ثم لا يفعله . ولهذا فإنه لما استحال العزم على الله تعالى ، لم يكن الخلف فى حقه إلا كذباً تعالى الله عنه علواً كبيراً .

علوم الوعد والوعيد

وأما علوم الوعد والوعيد ، فهو أنه يعلم أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب

(١) الاسراء ٢٩

(٢) بأنه فى س

وتوعد العصاة بالعقاب ، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب .

المخالف فى هذا الباب

والمخالف فى هذا الباب ؛ أما أن يخالف فى أصل الوعد والوعيد ،وقال:[1] إن الله تعالى ما وعد ولا توعد ، وهـــذا على الحقيقة خلاف فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ،لأنا نعلم من دينه ضرورة أنه وعد وتوعد . أو يقول : إنه[2] تعالى وعد وتوعد ولـكن يجوز أن يخلف فى وعيده ، فالـكلام عليه أن يقال : إن الخلف فى حق الله تعالى كذب لما تقدم ، والـكذب قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ولغناه[3] عنه ، وإلى هذا أشار تعالى بقوله « **ما يبدل القول لدى وما انا بظلام للعبيد**[4] » .

وبعد ،فلو جاز الخلف فى الوعيد لجاز فى الوعد ، لأن الطريق فى الموضعين واحدة . فإن قال فرق بينهما ؛ لأن الخلف فى الوعيد كرم ، وليس كذلك فى الوعد . قلنا : ليس كذلك ، لأن الـكرم من المحسنات ، والـكذب قبيح بكل وجه ، فـكيف تجعله[4] كرماً . أو يقول إن الله تعالى وعد وتوعد ، ولا يجوز عليه الخلف والـكذب ، ولـكن يجوز أن يكون فى عمومات الوعيد شرط واستثناء لم يبينه الله تعالى . والـكلام عليه ، أن يقال : إن الحكيم لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب لا يريد به ظاهره ، ثم لا يبين مراده به ، لأن ذلك يجرى مجرى الإلغاز والتعمية ، وذلك لا يجوز على القديم تعالى .

وبعد ، فلو جاز فى عمومات الوعيد لجاز فى عمومات الوعد ، بل فى جميع الخطاب من الأوامر والنواهى ، والمعلوم خلافه. فإن قيل : فرق بينهما ؛ لأن

(١) كذا فى الأصل ، ولعلها ويقول . (٢) لأن الله فى س
(٣) ولغناه فى ا (٤) سورة ق ٢٩ (٥) يجعل فى س

أمرنا بموجبات الأمر والنهى وعلينا فى ذلك تـكليف،وليس كذلك فى عمومات الوعيد لأنه لا يتعلق بالتـكليف . قلنا لهم : إن علينا فى عمومات الوعيد تـكليفاً كما فى غيره من الأوامر والنواهى ، ألا ترى أنا قد أمرنا أن نعتقد مخبراتها ولا نعتقد خلافها ، فلو كان فيها شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى جرى مجرى الإلغاز والتعمية على ما مر ، فهذه هى طريقة القول فى هذا الفصل .

المنزلة بين المنزلـ

فصل ، والغرض به الـكلام فى المنزلة بين المنزلتين [1] .

والأصل فى ذلك ، أن هذه العبارة إنما تستعمل فى شىء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما بشبه ، هذا فى أصل اللغة .

وأما فى اصطلاح المتكلمين ، فهو العلم بأن لصاحب الـكبيرة اسم بين الاسمين ، وحكم بين الحـكمين ، على ما يجىء من بعد .

تعلق هذه الـ بالاسماء والاحـ

وهذه المسألة تلقب بمسألة الأسماء والأحكام ، وقد اختلف الناس فيها .

فذهب الخوارج إلى أن صاحب الـكبيرة كافر ، وذهبت المرجئة إلى أنه مؤمن ، وذهب الحسن البصرى[2] إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر وإنما يكون منافقاً،وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد، وكان من أصحابه.وذهب واصل بن عطاء[3]

(١) كان هذا الأصل من أهم أسباب تسمية أهل الاعتزال بهذا الاسم، وتذكر الروايات أن الحسن البصرى سئل عن مرتـكب الـكبيرة هل هو مؤمن أم هو كافر، فقام واصل وقرر أنه فى منزلة بين منزلتين، أى بين الإيمان والـكفر. والخلاف مشهور فى هذا الموضوع بين الخوارج الذين قالوا بتـكفير مرتـكب الـكبيرة ، وبين مرجئة أهل السنة الذين قالوا إنه مؤمن . وقد توسط واصل فى قوله بالمنزلة بين المنزلتين . ويثير هذا الأصل مشاكل فقهية موجودة أحكامها فى كتب الفقه .

(٢) هو الحسن بن أبى الحسن البصرى، ابو سعيد ، أشهر من أن يعرف، ينسب له القاضى رسالة فى العدل والتوحيد أرسلها للعبد الملك بن مروان. ويضعه فى الطبقة الثالثة. من رجال الاعـتزال

(٣) هو شيخ المعتزلة المشهور ، يكنى بأبى حذيفة ويلقب بالغزال . قال المبرد : لم يكن غزالا ولـكنه كان يلازم الغزالين . وكان أحد الخطباء المشهورين استطاع أن يتجنب الراء فى خطبه حتى لا تظهر لثغته لازم الحسن البصرى ثم اعتزله فى مشكلة مرتـكب الـكبيرة . ذكره القاضى والحاكم وابن المرتضى فى الطبقة الرابعة .

إلى أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمنا ولا كافراً ولا منافقاً بل يكون فاسقاً ، وهذا المذهب أخذه عن أبي هاشم ،عبد الله بن محمد بن الحنفية، (١) وكان من أصحابه . وقد جرت بين واصل بن عطاء وبين عمرو بن عبيد مناظرة فى هذا ، فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهبه وترك حلقة الحسن واعتزل جانباً فسموه معتزلياً(٢). وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة .

سبب تسمية أهل العدل بالمعتزلة

وأعلم أن هذه مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها لأنها كلام فى مقادير الثواب والعقاب ، وهذا لا يعلم عقلا . وإنما المعلوم عقلا أنه إذا كان الثواب أكثر من العقاب فإن العقاب مكفر فى جنبه ، وإن كان أقل منه فإنه يكون محبطاً فى جنب ذلك العقاب ، وصار الحال فى ذلك كالحال فى الشاهد، فإن أحدنا لو أخذ غيره من قارعة الطريق ورباه وخوله وموله ، ثم يكسر رأس قلم له ، فإن هذه الإساءة تقع مكفرة فى جنب تلك النعم ، وبالعكس من هذا لو أحسن إليه بأن يعطيه ديناراً واحداً ثم يقتل ولده ، فإن تلك النعمة تكون محبطة فى جنب هذه الإساءة هذا هو الذى يعلم بالعقل .

فأما أن ثواب بعض الطاعات أكبر من ثواب البعض ، أو عقاب بعض المعاصى أعظم من بعض ، فإن ذلك مما لا مدخل للعقل فيه . بل لو خلينا وقضيه العقل ، لجوزنا أن يكون ثواب الإحسان إلى الغير بدرهم أعظم من ثواب الشهادتين ، وأن يكون عقاب شرب الخمر أعظم من عقاب استحلالها .

(١) قال صاحب المنية : وهو الذى أخذ عنه واصل وكان معه فى المكتب فأخذ عنه وعن أبيه . وهو من الطبقه الثالثة عند القاضى والمرتضى والحاكم .
(٢) أغلب من بحث فى الاعتزال يروون هذه الحادثة عن واصل ، إلا أن القاضى عبد الجبار يثبتها عن عمرو بن عبيد فى أكثر من كتاب له . وعمرو من أصحاب واصل، وقد وافقه على رأيه فى مرتكب الكبيرة .

فحصل من هذه الجملة أن هذه المسألة مما لا سبيل للعقل فيها ، وإنما هى مسألة شرعية على ما قلناه .

وتحصيل الكلام فيها ، هو أن نقول :

إن المكلف لا يخلو ؛ إما أن يكون من أهل الثواب ، أو يكون من أهل العقاب .

فإن كان من أهل الثواب ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون مستحقاً للثواب العظيم، أو مستحقاً لثواب غير ذلك . فإن(١) استحق الثواب العظيم ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون من البشر ، أو لم يكن . فإن لم يكن من البشر سمى ملكا ومقرباً إلى غير ذلك من الأسماء ، وإن كان من البشر فإنه يسمى نبياً ورسولا ومصطفى ومختاراً أو مبعوثاً إلى غير ذلك . وإن استحق ثواباً دون ذلك ، فإنه يسمى مؤمناً براً تقياً صالحاً إلى ما أشبه ذلك .

وإن كان من أهل العقاب ، فلايخلو ؛ إما أن يكون مستحقاً للعقاب العظيم، أو لعقاب دون ذلك . فإن استحق العقاب العظيم فإنه يسمى كافراً أو مشركا سواء كان ذلك من البشر أو لم يكن .

ثم أنواع الكفر تختلف ، فربما يكون تعطيلا(٢) ، وربما يكون تهوداً ، أو تمجساً ، أو تنصراً ، إلى غير ذلك . وإن استحق عقاباً دون ذلك ، فإنه يسمى فاسقاً ، فاجراً ، ملموناً ، إلى ما شاكله .

فحصل من هذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ، ولا كافراً ،

(١) وإن فى س

(٢) تمطلا فى أ

العارفين الذى ارتكب نفس الخطأ(١) ، فتحديد مولده بسنة ٣٥٩ لا يتفق مع إجماع المؤرخين على طول عمر القاضى ، ولا مع ما يذكره القاضى فى أماليه من أنه روى الحديث عن أبى يوسف يعقوب بن محمد النيسابورى سنة ٣٣٩ ، وعن عبد الرحمن بن حمدان الجلاب بهمذان سنة ٣٤٠ .

عاصر قاضى القضاة دولة بنى بويه فى العراق وفارس وخراسان منذ تأسيسها حتى انهيارها(٢) ، ويبدو أنه شارك فى كثير من أحداث هـــذه الدولة ، فقد استدعاه الصاحب بن عباد أعظم وزرائها إلى الرى وولاه قاضياً لقضاتها فى سنة ٣٦٧ ، ويشبه هذا المنصب وزارة العدل فى أيامنا ، وكان العهد الأول من الصاحب إليـه يشمل رئاسة القضاء فى الرى وقزوين وزنجان وقم ودينا وند ، ثم أضاف إليه فى عهد آخر قضاء جرجان وطبرستان(٣) .

وكان هذا الوزير الأديب معجباً بالقاضى ، فخوراً بوجوده فى ديوانه ، ومن مظاهر هذا الإعجاب أنه كتب له عهد القضاء بخط يده على ورق سمرقندى مطرز موشى ، وصفه السبكى وصفاً جميلا(٤) . وذكر أنه كان من جملة ما أهدى إلى نظام الملك(٥) . وكان الصاحب يصف أبا الحسن بأنه أفضل أهل الأرض وأعلمهم(٦) .

ويظهر أن قاضى القضاة كان معتزاً بنفسه ، عارفاً لقدره ومكانته ، وقد حدث أن قدم الصاحب من سفر فخرج الناس لاستقباله وترجلوا له إلا القاضى فإنه لم

(١) البغدادى . هدية العارفين ١ : ٤٩٨ .
(٢) استمرت هذه الدولة من القرن الرابع إلى ما بعــد الربع الأول من القرن الخامس الهجرى .
(٣) انظر رسائل الصاحب بن عباد [متوفى سنة ٣٨٥]
(٤) الطبقات الكبرى ٣ : ٢٣٠ ، وتاريخ الحضارة الإسلامية لآدم متز ١:١٠١٣
(٥) من أشهر وزراء الدولة السلجوقية وقد قتله أحد الباطنية سنة ٤٨٥ .
(٦) المنية والأمل لابن المرتضى ١١١ — ١١٣

يفعل ذلك وقال له « أيها الصاحب أريد أن أترجل للخدمة ولكن العلم يأبى ذلك »(١) .

وقد عرف أصحاب الحاجات منزلته عند رجال الدولة فقصدوه بغية التوسط لقضائها ، وقد ذكر ابن شاكر الكتبى أن أحد طلابه رجاه أن يتوسط له عند الصاحب بشأن ضريبة مقدارها ٣٣٠ دينار فوصفها الصاحب عنه بعد أن أجابه القاضى على عدة مسائل فقهية وعقائدية استعصت عليه .

ونحن لا نعرف الكثير عن نشأة القاضى الأولى ولا عن أسرته . إلا أنه بدأ على ما نعلم فقيراً ، وصل من رقة حاله كما يذكر ابن شاكر الكتبى « أنه كان له زوجة وولد ، وابتاع ليلة من الليالى دهناً ليداوى به جرباً كان عليه . فلما أظلم الليل تفكر هل يطلى الجرب أو يشعل به السراج ولا تفوته مطالعة الكتب . فرجح عنده الإشمال المطالعة » . ثم اغتنى بعد ذلك وبلغ من الغنى حداً كبيراً فاقتنى المال والعقار حتى أجمع المؤرخون على كثرة الأموال التى صادرها منه فخر الدولة بعد أن عزله عن القضاء .

بقى القاضى مدة طويلة فى منصبه طيلة حياة الصاحب ، ثم عزل بعد وفاته ، ويرى بعض المؤرخين أن سبب عزله ومصادرته تعود إلى نقمة فخر الدولة عليه لعقوقه للصاحب ، فقد رفض أن يصلى عليه لأنه لم يعلم له توبة عن الكبائر التى ارتكبها(٢) . ولا نرى فى هذه الرواية إن صحت ما يدل على عقوق بقدر ما نرى فيها من الدليل على قوة تمسك القاضى بمبدأ الاعتزال الذى يقول بتخليد صاحب الكبيرة فى النار إذا لم يتب . ثم إننا لا نرى فى ذلك سبباً جوهرياً لنقمة فخر الدولة ، إذ أن هذا الأمير لم يلبث أن صادر أموال الصاحب بن عباد بعد وفاته

(١) التوحيدى، مثالب الوزيرين ٦٦ــ٦٧، ومحسن الأمين، أعيان الشيعة ١١ : ٢٩٣
(٢) ذكر هذا ابن الأثير ، وأبو شجاع ، وغيرهما .

ولا منافقاً ، بل يسمى فاسقاً . وكما لايسمى باسم هؤلاء فإنه لايجرى عليه أحكام هؤلاء ، بل له اسم بين الاسمين ، وحكم بين الحكمين .

المخالف فى هذا الباب

والمخالف فى هذا الباب، لايخلو ؛ إما أن يقول : إن صاحب الكبيرة منافق، وذلك لا وجه له ، لأن النفاق اسم لمن يبطن الكفر ويظهر الاسلام وليس هذا حال صاحب الكبيرة ، أو يقول إنه كافر على ما تقوله الخوارج .

والكلام عليه ، أن نقول : ماتعنى به ؟ أتريد أن حكمه حكم الكافر حتى لا يناكح ولا يورث ولا يدفن فى مقابر المسلمين ، أو تريد أنه يسمى كافراً وإن لم تجز عليه هذه الأحكام . فإن أردت به الأول ، فذلك ساقط ، لأنا نعلم ضرورة من دين الأمة أن صاحب الكبيرة لاتجرى عليه هذه الأحكام، فلا يمنع عن المناكحة والموارثة والدفن وغيرها . وإن أردت به[1] الثانى ، فذلك لا يصح أيضاً ، لأن الكفر صار بالشرع اسماً لمن يستحق إجراء هذه الأحكام عليه، فكيف يجوز إطلاقها على من لا يستحقها ؟ .

وإما أن يقول إن صاحب الكبيرة مؤمن على ما تقوله المرجئة . والكلام عليه أن نقول ما تريد[2] به ؟ أتريد به أن حكمه حكم المؤمن فى المدح والتعظيم والموالاة فى الله تعالى ، أم تريد أنه يسمى مؤمناً . فإن اردت به الأول ، فذلك لايصح، لأنه خرق إجماع مصرح ، فإنا نعلم من حال الصحابة وخاصة[3] من حال على بن أبى طالب[3] عليه السلام ، أنهم كانوا لا يعظمون صاحب الكبيرة ولا يوالونه فى الله عز وجل بل يلعنونه ويستخفون به ، ولهذا فإن أمير المؤمنين عليه السلام كان يقول فى قنوته : اللهم العن معاوية ابن أبى سفيان ، وعمرو

(١) ناقصة من ص (٢) يعنى فى ص
(٣) حال من على فى ص

ابن العاص ، وأبا الأعور السلمى ، وأبا موسى الأشعرى . وإن أردت به[1] الثانى . فذلك لا يصح أيضاً،[2] لأن قولنا مؤمن فى الشرع، اسم لمن يستحق هذه الأحكام المخصوصة ، فكيف يجرى على من لا يستحقها .

وأعلم أن هذا المذهب مأخوذ عن أمير المؤمنين عليه السلام خاصة ، وعن الصحابة التابعين عامة ، ولهذا قال أبو حنيفه[3] : لولا سيرة أمير المؤمنين عليه السلام فى أهل البغى ما كنا نعرف[4] أحكامهم فعلى هذا يجب أن نقول فى هذا الباب .

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

فصل ، والغرض به ،الكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[5] .

ونحن أولا نبين حقيقة الأمر ، والنهى ، والمعروف ، والمنكر .

الأمر والنهى

أما الأمر ، فهو قول القائل لمن دونه فى الرتبة افعـــل ، والنهى هو قول القائل لمن دونه لا تفعل .

المعروف

وأما المعروف ، فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه ، ولهذا لايقال فى أفعال القديم تعالى[6] معروف ، لما لم يعرف حسنها ولا دل عليه .

المنكر

وأما المنكر ، فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه ، ولو وقع من الله تعالى القبيح لا يقال إنه منكر ، لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه .

(١) ناقصة من أ (٢) ناقصة من أ
(٣) الامام المشهور . توفى سنة ١٥٠ هـ (٤) نعلم فى ص
(٥) اتفق أغلب مفكرى الاسلام ومتكلميهم على هذا الأصل ، ويتلخص بأن المسلمين مأمورون بالجهاد ولقامة الأحكام على كل مخالف ، والموضوع يتصل بالأخلاق أكثر من اتصاله بالدراسات النظرية . انظر النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٣٥٠ .
(٦) ناقصة من ص

الخلاف حول العلم بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر سمعا وعقلا

وإذ قد عرفت هذه الجملة ، فاعلم : أنه لا خلاف فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وإنما الخلاف فى أن ذلك هل يعلم عقلا أولا يعلم إلا سمعا . فذهب أبو على إلى أنه يعلم عقلا وسمعا ، وذهب أبو هاشم إلى أنه إنما[1] يعلم سمعا ، إلا فى موضع واحد ، وهو أن يشاهد واحدا يظلم غيره فيلحق قلبك بذلك مضض وحرد ، فيلزمك النهى عنه دفعاً لتلك المضرة عن النفس .

الذى يدل على وجوبه من جهة السمع

والذى يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من جهة السمع الكتاب ، والسنة ، والاجماع .

أما الكتاب فقوله تعالى «**كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالعروف وتنهون عن المنكر**»[2] : فالله تعالى مدحنا على ذلك ، فلولا أنها من الحسنات الواجبات وإلا لم يفعل ذلك .

وأما السنة ، فهو قول النبى صلى الله عليه وسلم ، « ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل » .

وأما الاجماع ، فلا إشكال فيه لأنهم اتفقوا على ذلك .

شرائط الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

ثم إن للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر شرائط يجب بوجودها ، ويسقط بزوالها .

أولها ، هو أن يعلم أن المأمور به معروف ، وأن المنهى عنه منكر . لأنه لو لم يعلم ذلك لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف ، وذلك مما لا يجوز ، وغلبة الظن فى هذا الموضع لا تقوم مقام العلم .

(١) لا يعلم الا فى س (٢) آل عمران ١١٠ .

ومنها ، هو[1] أن يعلم أن المنكر حاضر ، كأن يرى آلات الشرب مهيأة والملاهى حاضرة والمعازف جامعه ، وغلبة الظن تقوم مقام العلم ههنا .

ومنها ، هو أن يعلم أن ذلك لا يؤدى إلى مضرة أعظم منه ، فإنه لو علم او غلب فى ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدى إلى قتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلة لم يجب ، وكما لا يجب لا يحسن .

ومنها ، هو أن يعلم أو يغلب فى ظنه أن لقوله فيه تأثير ، حتى لو لم يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب . وفى أن ذلك هل يحسن إذا لم يجب كلام . فقال بعضهم إنه يحسن لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الدين ، وقال الآخرون يقبح لأنه عبث .

ومنها ، هو أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدى إلى مضرة فى ماله أو فى نفسه إلا أنه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص . فإن كان المرء بحيث لا يؤثر فى حاله الشتم والضرب فإنه لا يكاد يسقط عنه ، وإن كان ممن يؤثر ذلك فى حاله ويحط مرتبته فإنه لا يجب ، وفى أن ذلك هل يحسن ، ينظر ؛ فإن كان الرجل ممن يكون فى تحمله لتلك المذلة إعزاز الدين حسن ، وإلا فلا . وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن على عليهما السلام ، لما كان فى صبره على ما صبر إعزازاً لدين الله عز وجل ،[2] ولهذا[2] نباهى به سائر الأمم ، فنقول : لم يبق من ولد الرسول صلى الله على آله وسلم[3] إلا سبط واحد ، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حتى قتل فى ذلك .

(١) ناقصة من ا (٢) وعلى هذا فى س
(٣) ناقصة من ا

إذا تأمن ذلك بالأسهل فلا يجب تجاوزه إلى الأصعب

واعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف إيقاع المعروف ، وبالنهى عن المنكر زوال المنكر ، فإذا ارتفع[١] الغرض بالأمر السهل ، لم يجز العدول عنه إلى الأمر الصعب . وهذا مما يعلم عقلا وشرعاً ؛ أما عقلا فلأن الواحد منا إذا أمكنه تحصيل الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب ، وأما الشرع فهو قوله تعالى : « **وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ، فاصلحوا بينهما . فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى امر الله**[٢] » . فالله تعالى أمر بإصلاح ذات البين أولا ، ثم بعد ذلك بما يليه ، ثم بما يليه ، إلى أن انتهى إلى المقاتلة .

إذا فقدت هذه الشرائط فهل يجب عليه تكليف آخر فى هذا الباب ؟

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : إن المكلف إذا لم يجب عليه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لفقد هذه الشرائط فهل يبقى عليه تكليف آخر فى هذا الباب أم لا ؟ . وأجاب عنه : بأن ينظر فى حاله ؛ فإن كان عفيفاً مستوراً بحيث لا يظن أنه راض بما يجرى فلا شىء عليه ، وإن كان ممن نظن به الرضى بذلك فإنه يجب عليه إظهار الكراهة دفعاً للتهمة ، ولأن فيه لطفاً ومصلحة .

المنكرات على قسمين :
ا ـ مايختص به
ب ـ ما يتعداه

ثم ذكر رحمه الله أن المناكير على قسمين : أحدهما ما يختص به والآخر مايتعداه . أما ما يختص به ، فعلى قسمين أيضاً : أحدهما يقع به الاعتداد ، والثانى لايقع به الاعتداد . أما ما لا يقع به الاعتداد ، فهو كأن يكون أحدنا فى المال بمنزلة قارون ثم يغصب منه درهم واحد فإنه مما لا يجب النهى عنه عقلا ويجب شرعاً . وأما ما يقع به الاعتداد ، فهو كأن يكون أحدنا فقيراً معسراً لا يكون له إلا درهم واحد ثم يغصب منه ذلك الدرهم ، فإنه يجب النهى عنه عقلا وشرعاً ، هذا إذا كان مما يختص به .

---

(١) وقع فى س
(٢) الحجرات ٩

وأما ما يتعداه ، فإنه يجب النهى عنه عقلا وشرعاً عند أبى على ، وعند أبى هاشم يجب شرعاً ولا يجب عقلا إلا فى موضع واحد على ما تقدم .

قسمه أخرى للمناكير :
ا ـ مايتغير حاله بالاكراه
ب ـ مالايتغير حاله بالاكراه

ثم إنه رحمه الله قسم المناكير أيضاً قسمين : أحدهما يتغير حاله بالإكراه ، وهو الذى يكون ضرره عائداً عليه فقط ، والثانى لا يتغير حاله بالإكراه وهو الذى يتعدى ضرره إلى الغير .

أما ما يتغير حاله بالإكراه ، نحو أكل الميتة وشرب الخمر ، والتلفظ بكلمة الكفر ، فإن ذلك يجوز عند الإكراه ، إلا كلمة الكفر فإنه لا يجوز له أن يعتقد مضمونه بل يجب أن ينوى ، أنك أنت الذى تكرهنى على قولى : الله ثالث ثلاثة مثلا .

وأما ما لا يتغير حاله بالإكراه ، فكقتل المسلم والقذف ، فذلك لا يجوز ، اللهم إلا أن يكون فى المال فحينئذ يجوز إتلاف مال الغير بشرط الضمان .

إذا سقط الوجوب فهل يبقى الحسن

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : إذا سقط عن المكلف وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فهل يبقى الحسن أم لا ؟ وأجاب عنه : بأنه ينظر فى ذلك .

فإن سقط عنه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لفقد الشرط الأول ، وهو العلم بأن ذلك منكر أو معروف ، فلا يجب النهى عنه[١] ، وكما لا يجب لا يحسن ، لأنه لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف .

وإن سقط عنه هذا التكليف لفقد الشرط الثانى ، وهو العلم بحضور المنكر ، فلا يجب ، وكما لا يجب لا يحسن .

---

(١) ناقصة من ا

وإن سقط عنه لفقد الشرط الثالث ، وهو العلم بأن ذلك يؤدى إلى مضرة أعظم منه كقتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلة من محالم ، فإنه كما يسقط عنه الوجوب لا يثبت الحسن أيضاً .

وإذا سقط عنه ذلك لفقد الشرط الرابع ، وهو العلم بأن لقوله فيه تأثيراً ، فإن ذلك مما قد اختلفوا فيه ؛ فقال بعضهم إنه يحسن ، لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الاسلام[1] ، وقال الآخرون إنه يكون عبثاً قبيحاً .

وإذا سقط ذلك[2] عنه لفقد الشرط الخامس، وهو العلم بأن ذلك يؤدى إلى مضرة فى نفسه أو ماله ، فالكلام فيه ما ذكرناه من قبل .

المعروف على قسمين
ا ـ واجب
ب ـ غيرواجب

ثم قال رحمه الله : إن المعروف على قسمين : أحدهما واجب ، والآخر ليس بواجب . فالأمر بالواجب واجب ، وبالنافلة نافلة . وهذا إنما أخذ عن أبى على ، لأن المشايخ من السلف أطلقوا القول فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، إلى أن جاء شيخنا أبو على ، وقسم المعروف إلى هذين القسمين ، وجعل الأمر بالواجب واجبا ، وبالنافلة نافلة ، وهو الصحيح ، لأن حال الأمر لا يزيد فى الوجوب والحسن على حال المأمور به . هذا فى المعروف .

المنكر كله فى باب واحد فى أنه يجب النهى عنه

وأما المنكر ، فكله من باب واحد فى أنه يجب النهى عن جميعه عند استكمال الشرائط . وليس لقائل أن يقول إن من المناكير ما يكون صغيرة ، فكيف يلزم النهى عنها ، لأنه ما من صغيرة إلا ويجوزها كبيرة .

وبعد فإن النهى عن المنكر إنما وجب لصحته ، والقبح ثابت فى الصغيرة شأنه فى الكبيرة .

---

(١) الدين فى ا
(٢) ناقصة من ص

فإن قيل : كيف يمكنكم القول بأن المناكير كلها من باب واحد وقد علمنا أن فى المناكير ما للاجتهاد فيه مجال ، ومنها ما ليس كذلك .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن الاجتهاد إنما يدخل فى أن ذلك الشىء منكر أم لا ، فإما إذا ثبت كونه منكراً فلا مجال للاجتهاد فى وجوب النهى عنه .

واعلم أن المناكير على ضربين : عقلية[1] وشرعية[2] .

فالعقليات منها ، نحو الظلم والكذب وما يجرى مجراها ، والنهى عنها كلها واجب ، لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه بعد التكليف .

والشرعيات على ضربين :[3] أحدهما ، ما للاجتهاد فيه مجال ، والآخر لا مجال للاجتهاد فيه . أما مالا مجال للاجتهاد فى كونه منكراً كالسرقة والزنا وشرب الخمر وما يجرى هذا المجرى ، والنهى عن كل ذلك واجب ولا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه . وأما ما للاجتهاد فيه مجال ، فكشرب المثلث[4] فإنه منكر عند بعض العلماء وغير منكر عند البعض ، وما هذا سبيله ينظر فى حال المقدم عليه ، فإن كان عنده أنه حلال جائز لم يجب النهى عنه ، وإن كان عنده أنه مما لا يحل ولا يجوز وجب[5] النهى عنه . فعلى هذا ، لو رأى واحد من الشافعية حنفياً يشرب المثلث فإنه ليس له أن ينكر عليه وينهاه ، وبالعكس من هذا لو رأى حنفى شفعوياً يشرب المثلث ، فإنه يلزم نهيه والانكار عليه . وعلى الجملة ، فما هذا حاله لا يخرج عن كونه منكراً وإن اختلف بحسب اختلاف المقدمين عليه .

---

(١) عقلى فى ص
(٢) شرعى فى ص
(٣) فعلى فى ص
(٤) المثلث فى الأصل هو الشراب الذى طبخ حتى ذهب ثلثاه . انظر اللسان مادة ثلث .
(٥) يجب فى ص

كيف يقال بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وفى الناس من لم يقل بوجوبه إلا مع إمام

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : كيف يمكنكم أن تقولوا بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وفى الناس من ذهب إلى أنه لا يجب إلا إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة ؟ والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن المخالف فيه لا يخلو : إما أن يقول : إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يجب لا قولا ولا فعلا إلا عند وجود الإمام المفترض الطاعة ، أو يقول : إنه إنما لا يجب فعلا ولكن يجب قولا ، وكلا القولين فاسد لأن الدلالة التى دلت على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من الكتاب والسنة والإجماع لم تفصل بين أن يكون هناك إمام وبين أن لا يكون .

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ضربان :
١ — ما لا يقوم به إلا الأئمة
ب — ما يقوم به كافة الناس

واعلم أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على ضربين : أحدهما ما لا يقوم به إلا الأئمة ، والثانى ما يقوم به كافة الناس .

أما ما لا يقوم به إلا الأئمة ؛ فذلك كإقامة الحدود ، وحفظ بيضة الإسلام ، وسد الثغور ، وتنفيذ الجيوش ، وتولية القضاة والأمراء ، وما أشبه ذلك .

وأما ما يقوم به غيرهم من أفناء[١] الناس ، فهو كشرب الخمر ، والسرقة والزنا ، وما أشبه ذلك ، ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى .

واعلم أن المقصود فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، هو أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر . فإذا ارتفع هذا الغرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين ، فلهذا[٢] قلنا : إنه من فروض الكفايات ، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى ذلك .

---

(١) أفناء ، أى أخلاط ، يقال من أفناء القبائل ، أى لا يدرى من أى قبيلة . اللسان مادة فنى .

(٢) ولهذا فى س

بقليل ، مع ما أدى له وللدولة من خدمات ، ويظهر أن ما أصاب القاضى كان بسبب قربه من الوزير الراحل . فقد اعتاد الأمراء والملوك فى ذلك الحين مثل تلك المصادرة التى كانت تشكل مدداً أساسياً من موارد صاحب السلطان . وقد عاد القاضى بعد عزله إلى التدريس فى مدينة الرى ولم ينقطع عنه ولا عن التأليف والكتابة طيلة حياته .

منزلة القاضى فى الفكر الاسلامى :

كان أبو الحسن عبد الجبار واسع الأفق ، متنوع الثقافة وغزيرها ، اشتهر بأنه شيخ الاعتزال وإمامه فى زمانه وحق له ذلك ، فقد عمر طويلا ولم ينقطع عن التأليف والتدريس طيلة حياته . قال عنه الذهبى والسبكى إنه من غلاة المعتزلة ، ولا نجد فى القاضى غلواً إلا أن يكون معنى الغلو هو التمسك بالمبدأ والاستمرار عليه والدفاع عنه ، وكان صاحب حجة ومعرفة وإعتداد برأيه ، وكثيراً ما حاول الدفاع عن رجال الاعتزال بنقده لآراء بعض المتطرفين منهم ، أو التماس تأويلات لا تبعد كثيراً عن تأويلات أهل السنة ولعل للثقافة الفقهية أثرها الكبير فى هذا الموقف .

بدأ القاضى حياته العلمية فقيهاً على مذهب الإمام الشافعى ، ثم انصرف إلى الكلام بعد أن وجد على حد قوله قلة الاقبال عليه لأن صاحبه لا يجنى منه ثمرة دنيوية بينما كان الفقه يجذب كثيراً من طلاب الدنيا ...

ودرس القاضى أصول الفقه ودرسه وألف فيه كتاباً مطولا تشرح وتدرس[1] كما درس التفسير وله فيه كتب عديدة منها تنزيه القرآن عن المطاعن ، ومتشابه القرآن[2] وكان على دراية واسعة بالحديث فقد سمع من كبار المحدثين وانتقل

(١) منها كتاب العمد الذى ذكر أغلب من كتب عن القاضى أن تلميذه أبا الحسين البصرى المتوفى سنة ٤٣٢ قد شرحه فى كتابه المعتمد والصحيح أن شرح المعتمد كتاب آخر
(٢) انظر ثبت كتب القاضى فى مقدمتنا .

إليهم ليأخذ منهم الحديث ، وأملى فيه كتاباً هو نظام الفوائد وتقريب المراد للرائد . . كما أنه لم يقصر فى نقض الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو .

وعرف بالإضافة إلى ذلك بأنه مؤلف أفضل كتاب فى تثبيت دلائل النبوة وهو بعنوان « تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد »[1] .

ونستطيع أن نقول أن القاضى كان ملماً بشـتى فروع الثقافة الإسلامية المعروفة أنذاك . دراسة وتدريساً وتأليفاً ، كما أن أثره كان واضحاً على جميع من درس العقائد والتوحيد من بعده مؤيداً أو ناقداً .

أساتذته وتلاميذه :

تتلمذ أبو الحسن على عدد من كبار رجال الفكر الإسلامى فى عصره ، فقد درس علم الكلام على أبى اسحق إبراهيم بن عياش . وأبى عبد الله الحسين ابن على البصرى (٣٦٩)[2] ونتبين منزلة هذين الرجلين فى تاريخ الفكر الاعتزالى إذا علمنا أن المعتزلة تضعهما فى السلسلة التى تقول إنها توارثت الاعتزال عن طريقها ، وتصل إلى ابن الحنفية ثم على بن أبى طالب وتنتهى عند الرسول عليه الصلاة والسلام . (المنية والأمل . وطبقات القاضى وشرح العيون للحاكم).
وسمع الحديث من إبراهيم بن سلمة القطان (المتوفى سنة ٣٤٥) وعبد الرحمن ابن حمدان الجلاب (٣٤٦) ، وعبد الله بن جعفر بن فارس (٣٤٦) والزبير ابن عبد الواحد الأسد أبادى (٣٤٧ هـ) وغيرهم كثيرون .

(١) وقد حققنا هذا الكتاب وهو الآن تحت الطبع ويقع مخطوطه فى ٣١٤ ورقة ، ولا يعرف له إلا نسخة واحدة هى نسخة شهيد على باستانبول وهى التى اعتمدنا عليها فى التحقيق .
(٢) قال الدكتور أبو العلا عفيفى لعل أبا عبدالله هذا هو أبو عبدالله محمد بن زيد الواسطى المتوفى ١٠٦ هـ . (أنظر المغنى ١٣ — ١٥٥ هامش ٢) والصواب ما أثبتناه . وذكر صاحب المنية والأمل ان وفاته كانت سنة ٣٦٧ غير أن القاضى فى طبقاته ٧٧ ب مخطوط والحاكم أبو السعد فى شرح عيون المسائل (٧٢ ب مخطوط) يذكر أنه توفى سنة ٣٦٩

وتلمذ على القاضى طلاب نابهون منهم الإمام المؤيد بالله (أحمد بن الحسين الآملى)[١] ، وأبو رشيد سعيد النيسابورى[٢] وأبو القاسم التنوخى[٣] ، والشريف المرتضى أبو القاسم على بن الحسين الموسوى[٤] ، وأبو يوسف عبد السلام القزوينى[٥] ، وأبو عبد الله الحسن بن على الصيمرى[٦] ، وأبو الحسين محمد بن على البصرى[٧] ، وأبو القاسم اسماعيل البستى[٨] ، وأبو حامد أحمد بن محمد

(١) هو أحمد بن الحسين بن هارون بن محمد الحسين الآملى . ولد بآمل سنة ٣٣٣ وبويع له بإمامة الزيدية سنة ٣٨٠ وتوفى سنة ٤١١ . انظر المقصد الحسن لابن حابس الصعدى ١٨٣ (مخطوط دار الكتب) وشرح عيون المسائل للحاكم أبى السعد ٧٧ ب (مخطوط دار الكتب) وتراجم رجال الجنداري ٤ .

(٢) قال صاحب المنية « من أصحاب قاضى القضاة وكان بغدادى المذهب واختلف الى القاضى فدرس عليه وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه » واليه انتهت الرياسة بعد قاضى القضاة . [المنية والأمل ١١٦] ، وانظر شرح العيون للحاكم ٢٢٩ ، ومطلع البدور لابن أبى الرجال (مخطوط دار الكتب) ٣ : ٤ .

(٣) من علماء المعتزلة تقلد القضاء فى عدة نواح منها الدائن واذربيجان وقرميسين ، وتوفى سنة ٤٤٧ . أنظر فوات الوفيات ٢ : ١٣٨ وتاريخ بغداد ١٢ : ١١٥ ، ومعجم الأدباء ١٤ : ١١٠ .

(٤) أخذ عن قاضى القضاة عند انصرافه من الحج ، توفى سنة ٤٣٢ ، وهو لماى يميل الى الأرجاء ، ألف كتاب الأمالى ، وكتاب الشافى فى النقض على ما أورده القاضى فى المغنى حول الإمامة . أنظر المنية والأمل ١١٧ ، روضات الجنات للخوانسارى ٣٢٤—٣٢٩ .

(٥) قال السبكى : أبو يوسف عبد السلام القزوينى المفسر . وقيل إنه كان زيدى المذهب وله تفسير كبير (الطبقات ٣ : ٢٣٠) ، وقال السيوطى : شيخ المعتزلة ونزيل بغداد . . جمع التفسير الكبير الذى لم ير فى التفاسير أكبر منه ولا أجمع للفوائد .. وهو فى ثلاثمائة مجلدة اختلف فى وفاته فقال السبكى وصاحب طبقات الزيدية ٣ : ٢ ، ٤٦ وإنه توفى سنة ٤٨٨ وذكر السيوطى أن وفاته كان سنة ٤٨٣ .

(٦) وكان شيخ الحنفية ببغداد ، درس على القاضى . الذهبى سير أعلام النبلاء ١١ : ٥٤ وله مؤلفات عده توفى سنة ٤٣٦ .

(٧) قال صاحب المنية والأمل : صاحب المعتمد فى أصول الفقه أخذ عن القاضى وله كتب كثيره (المنية والأمل ١١٨) والحق أن كتاب العمد كان أصلا لأكثر الكتب التى حفظها المتأخرون فى أصول الفقه . توفى سنة ٤٣٦ ، وليس سنة ٤٣٧ كما ذكر ابن العماد (٣ : ٢٥٩). انظر الحاكم أبو السعد ٧٩ ب ، وروضات الجنات ٦٨٨ .

(٨) وكان شيعياً على مذهب الزيدية ، أخذ الكلام عن القاضى وروى المذهب عن المؤيد بالله ، يقول صاحب المنية والأمل ١١٧ والجندارى ٧ : ناظر أبا بكر الباقلانى فقطعه لأن القاضى ترفع عن مكالمته توفى سنة ٤٢٠ .

النجار[١] . وغيرهم كثيرون .

مؤلفات القاضى :

يجمع من أرخ للقاضى أنه كان كثير التآليف متنوعها ، يقول صاحب المنية والأمل « هو الذى فتق علم الكلام ونشر بروده ، ووضع فيه الكتب الجليلة التى بلغت الشرق والغرب وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لا يتفق لأحد مثله حتى طبق الأرض بكتبه . وقال الحاكم[٢] « يقال إن له مائة ألف ورقة » .

وقال صاحب لسان الميزان[٣] « وأملى عدة أحاديث وصنف الكتب الكثيرة فى التفسير والكلام وحدث الأسنوى[٤] « إن مؤلفاته انتهت إلى أربع مائة ألف ورقة منها المحيط اثنين وعشرين والمغنى ثلاثة عشر ومختصر الحسنى عشرة ، والأصول والعمد نيف وعشرون . . . الخ .

وقد وضع صاحب المنية والأمل قائمة طويلة بأسماء مؤلفاته ، وأشار بروكلمان إلى تسع منها مع تحديد أماكن وجودها .

وبما أن أحداً لم يقدم لنا حتى الآن ثبتاً بكتب القاضى عبد الجبار مع إزدياد الاهتمام بتراث هذا الرجل الفذ فقد رأينا أن نستعرض ما عثرنا عليه منسوباً له من الكتب مع مكان وجودها إن كانت معروفة . وفيما يلى قائمة بأسماء هذه الكتب :

(١) المتوفى سنة ٤٣٣ ، وقد أخذ عنه الحاكم أبو السعد صاحب شرح عيون المسائل .

(٢) والحاكم الذى يعنيه ابن المرتضى ليس هو « المحدث والمؤرخ المشهور محمد بن عبد الله الحاكم النيسابورى » المتوفى سنة ٤٠٥ كما وهمت سوزانا فلزر محققة كتاب المنية والأمل وغيرها وانما هو الحاكم أبو السعد المحسن بن كرامة الجشمى البيهقى المتوفى سنة ٥٤٤ انظر ترجمته فى مطلع البدور لأبى الرجال ٤ : ٤١٤ وقد ذكر من كتبه كتاب شرح عيون المسائل . وقد ظنت سوزانا وغيرها ممن التبس عليهم الأمر أن الحاكم النيسابورى هو الذى أضاف الطبقتين الأخيرتين على طبقات القاضى عبد الجبار فى تاريخ نيسابور الضائع وأثبتت ذلك فى مقدمتها للمنية والأمل . والواقع أن الحاكم أبو السعد هو الذى أضاف هاتين الطبقتين فى كتابه شرح عيون المسائل وقد تفضل الأخ الصديق الأستاذ فؤاد السيد بإطلاعى على النسخة المصورة من هذا الكتاب . وفيه الطبقتان المذكورتان .

(٣) لابن حجر ٣ : ٣٨٧ .

(٤) الطبقات ، مخطوط دار الكتب ٣٣ وظ

شرح الأصول الخمسة

لقاضي القضاة
عبد الجبار بن أحمد

تعليق
الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم

حققه وقدم له
الدكتور عبد الكريم عثمان

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية عابدين

الكتاب	المصدر الذى أشار اليه	موضوعه	ملاحظات
آداب القرآن	الحاكم أبو السعد فى شرح عيون المسائل ورقة ٧٥ ب	مواعظ	. . . . .
الاختلاف فى أصول الفقه	الفاتيكان رقم ١١٠٠	أصول فقه	ذكر المفهرس أنه على الأغلب للقاضى.
اختيارات الأدلة	المنية والأمل لابن المرتضى ١٠٣ ، الحاكم ٧٥ ب	فقه فى علوم القرآن	. . . . .
الاعتماد	المنية والأمل ، والحاكم أبو السعد	علم كلام	. . . . .
الأمالى فى الحديث (١)	ذكرته معظم المراجع : طبقات الزيدية والفاتيكان ١١٧٧ ، والمتحف البريطانى ٥٧٧	فى الحديث	وتوجد نسخة منه فى الفاتيكان والمتحف البريطانى ، واليمن
تثبيت دلائل النبوة	طبقات الشافعية لابن الملقن ٣٣ط ، الشذرات لابن العماد ٣ : ٢٠٣ ، طبقات ابن شهبة ١٦ ط ، لسان الميزان لابن حجر ٣ : ٣٨٦ ، تاريخ بغداد للبغدادى ١ : ٩٨	فى السيرة والمعجزات	توجد منه نسخة فى شهيد على باستنبول وسيصدر قريباً بعد أن أعددته للطبع
التجريد	الحاكم ٧٦ ا	علم كلام	. . . . .
التفسير الكبير	مقدمة فى أصول التفسير لابن تيمية ٢١ ، ولعله هو المحيط فى التفسير الذى ذكره ابن العربى فى العواصم كما سيأتى	تفسير	. . . . .
تكملة الجوامع	ابن متوية فى التذكرة ١١١ ب ، والحاكم ٧٥ ب	علم كلام	لعله تكملة الجامع لأبى هاشم الجبائى
الشرح	ذكره الحاكم أبو السعد وقال هو من كتب تكملة المعايخ ، ولعله يقصد أنه تكملة شرح الأصول الذى بدأ به شيخه أبو على بن خلاد	علم كلام	. . . . .
تنزيه القرآن عن المطاعن	الحاكم ٧٥ ، هدية العارفين ١ : ٤٩٨ السيوطى طبقات المفسرين ١٦ ، الأودنى طبقات المفسرين ٣٠	تفسير	طبع عن النسخة المخطوطة بدار الكتب سنة ١٣٢٩هـ

(١) وذكر أيضا باسم « نظم الفوائد وتقريب المراد الرائد »

الكتاب	المصدر الذى أشار اليه	موضوعه	ملاحظات
الجدل	الحاكم ٧٦ ا	علم الجدل	. . . . .
الجمل	»		لعله فى الفقه
الحدود	»	علم كلام	. . . . .
الحكمة والحكيم	الحاكم ٧٥ ب ، والمنية والأمل ١١٣	علم كلام	. . . . .
الخاطر فى الكلام	» ٧٥ ب » » ١١٣	علم كلام	. . . . .
الخلاف بين الشيخين	» ٧٥ ب » » ١١٣ والفاتيكان ١١٠٠	علم كلام	. . . . .
جوابات مسائل أبى رشيد	الحاكم ٧٥ ب	» »	. . . . .
الخلاف والوفاق	» » » »	» »	. . . . .
الخوارزميات	الحاكم ٧٥ ب ، والمنية والأمل ١١٣	علم كلام	. . . . .
الدواعى والصوارف	» »	» »	. . . . .
الرازيات (١)	الحاكم ٧٥ ب ، والمنية والأمل ١١٣	علم كلام	. . . . .
رد النصارى	ابن تيمية فى الرد على المنطقيين ، حاجى خليفة ٣ : ٥٣	فى الرد على الأديان	. . . . .
شرح الآراء	الحاكم ٧٥ ب		لعله فى علم الكلام
شرح الأصول	الحاكم ٧٥ ب ، المنية والأمل ١١٣ ،	علم كلام	. . . . .
الخمسة	الجندرى فى تراجم رجال ٢٢ ، بروكلمان ملحق ١ : ٣٤١		
شرح كشف الأغراض عن الأعراض	ابن متويه التذكرة ١٤٠ ا . الحاكم ٧٥ ب ، المنية والأمل ١١٣ .	» »	. . . . .

(١) للقاضى كتب متعددة فى أجوبة مسائل وردت عليه من بلاد مختلفة فسمى الكتاب باسم البلد الوارد منه .

الـكتاب	المصدر الذى أشار اليه	موضوعه	ملاحظات
شرح الجامعين	الحاكم ٧٥ ب ، المنية والأمل ١١٣	علم الـكلام	. . . . . .
شرح العقود	الحاكم ٧٦ أ	» »	وورد باسم العفو ، فى نفس المرجع ولعله كتاب آخر
المقالات	الحاكم ٧٥ ب ، المنية والأمل ١١٣		
الطرميات	٧٥ ب » » ١١٣	» »	نسبة إلى : بلدة طرم بقزوين
العسكريات	» ٧٥ ب » »	» »	» » : العسكر
العقود	» » »	» »	. . . . . .
العمد	» » » الجندارى فى تراجم رجال ٢٢	» »	ذكره ابن خلدون فى مقدمته باسم العمد
فضل الاعتزال	وهذا الـكتاب هو الأساس الذى اقتبس منه الحاكم أبو السعد باب رجال الاعتزال من كتابه شرح عيون المسائل ، ثم أخذه عنه ابن المرتضى ، الذى طبع كتابه باسم المنية والأمل أو طبقات المعتزلة .	» »	
وطبقات المعتزلة			
الفعل والفاعل	الحاكم أبو السعد ٧٥ ب ، والمنية والأمل ١١٣	علم كلام	. . . . . .
القاشانيات	الحاكم أبو السعد ٧٥ ب ، والمنية والأمل ١١٣	» »	. . . . . .
الـكوفيات	الحاكم أبو السعد ٧٦ أ	» »	. . . . . .
مايجوز فيه التزايد ومالا يجوز	الحاكم أبو السعد ٧٥ ا ، والمنية والأمل ١١٣	» »	. . . . . .
المبسوط	الحاكم أبو السعد ٧٥ ا ، والمنية والأمل ١١٣	» »	. . . . . .
متشابه القرآن	الحاكم أبو السعد ٧٥ ا والمنية والأمل ١١٣	تفسير	ومنه نسخة خطية بدار الـكتب المصرية

الـكتاب	المصدر الذى أشار اليه	موضوعه	ملاحظات
المحيط . .	الحاكم ٧٥ ب ، وقال إنه فى علوم القرآن ولعله نفس الـكتاب الذى ذكر ابن العربى أنه اطلع عليه . العواصم ٢٧	فى التفسير وعلوم القرآن	. . . . . .
المحيط بالتكليف .	الحاكم ٧٥ ب ، والمنية والأمل ١١٣ ، الجندارى ٢٢ ، والموجود منه ما جمعه تلميذه ابن متويه باسم المجموع من المحيط بالتكليف	علم كلام	توجد منه نسخة كاملة فى دار الـكتب وفى برلين نسخة ناقصة
مسألة فى الغيبة .	أى فى غيبة الإمام ، وهو ورقة واحدة الفاتيكان ١٢٠٨	» »	. . . . . .
المسائل الواردة على ابى الحسن	الحاكم ٧٥ ب	» »	. . . . . .
المسائل الواردة على أبى على وابى هاشم	الحاكم ٧٥ ب . . . . . . » ٧٥ ب	علم كلام » »	. . . .
المسائل الواردة على أبى القاسم	» ٧٥ ب	» »	. . . . . .
مختصر الحسنى .	الجندارى ٢٢ ، شرح الأصول ٢٣ ا .	» »	. . . . . .
المصريات . .	الحاكم ٧٥ ب	» »	. . . . . .
المغنى فى أصول الدين	الحاكم ٧٥ ب ، والمنية والأمل ، وهو أهم كتب القاضى الـكلامية يقع فى عشرين جزءاً لم يوجد منها إلا أربعة عشر	» »	. . . . . .
المقدمات .	الحاكم ١٧	» »	. . . . . .
المكيات .	» ١٧٦	» »	. . . . . .
المنع والتمانع .	الحاكم ٧٥ ب ، والمنية والأمل ١١٣ .	» »	. . . . . .
نصيحة المتفقه .	» ٧٥ ب » » ١١٣ .	» »	. . . . . .
نقض الإمامة .	» ٧٥ ب » » ١١٣ .	علم كلام	ولتلميذه أبى الحسين البصرى كتاب بهذا الإسم
نقض اللمع .	» ٧٥ ب » المغنى ٧ .	» »	. . . . . .
النهاية والعمد	ذكرت بعض المصادر أن النهاية غير العمد وكلاهما فى أصول الفقه	أصول فقه	. . . . . .
النيسابوريات	الحاكم ٧٥ ب ، والمنية والأمل ١١٣	علم كلام	. . . . . .

وصف الكتاب والنسخ التى اعتمدنا عليها فى تحقيقه :

والكتاب الذى نقدمه للقراء هو « شرح الأصول الخمسة » : التوحيد ، والعدل ، والمنزلة بين المنزلتين ، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وهى الأصول التى اتفق عليها المعتزلة(١) . واختلفوا فى غيرها ، وقد أوصل الشهرستانى عدد فرقهم إلى اثنتى عشرة فرقة(٢) .

---

(١) قال الشهرستانى فى الملل والنحل (١ : ٤١) : الاصول معرفة البارى تعالى بوحدانية وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم وبالجملة كل مسألة يتعين فيها الحق بين المتخاصمين فهى من الاصول . ومن المعلوم أن الدين لما كان منقسما الى معرفة وطاعه فإن المعرفة أصل والطاعة فرع فمن تكلم فى المعرفة والتوحيد كان أصولياً ومن تكلم فى الطاعة والشريعة كان فروعياً . فالاصول هى موضوع علم الكلام والفروع هى موضوع علم الفقة وقال بعض العقلاء كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال فهو من الاصول وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع . ويؤكد المعتزلة أنهم تلقوا هذه الاصول عن الرسول عليه الصلاة والسلام ويذكرون سندهم فى ذلك ، ونحن نثبت فيما يلى هــذا السند كما ذكر على أول ورقة من شرح الاصول تعليق القرزاذى . يقول أخذ هذه الاصول من الفقية الإمام الاوحد نجم الدين أحمد بن أبى الحسين الكنى وهو عن الفقيه الإمام الأجل محمد بن أحمد القرزاذى وهو عن عمه الشيخ السعيد البارع اسماعيل بن على القرزاذى وهو عن محمد بن مزدك وهو عن أبى محمد بن متوية وهو عن الشيخ أبى رشيد النيسابورى وهو عن قاضى القضاه عماد الدين عبد الجبار بن أحمد رحمه الله وهو عن الشيخ المرشد أبى عبد الله البصرى وهو عن الشيخ أبى على بن خلاد وهو عن الشيخ أبى هاشم وهو عن أبيه الشيخ أبى على الجبائى وهو عن أبى يعقوب الشحام وهوعن عثمان الطويل وهو عن الشيخ أبى الهذيل وهوعن واصــل بن عطاء وهو عن أبى هاشم محمد بن الحنفية وهوعن أبيه أمير المؤمنين على عليه السلام وهو عن خير الأولين والأخرين وخاتم النبين محمد المصطفى صلوات الله عليه وهو عن جبريل عليه السلام وهوعن الله تعالى وليس لأحد من أرباب المذاهب مثل هذا الإسناد .

(٢) والقاضى من معتزلة البصرة ، ومعلوم أن المعتزلة توزعوا الى مدرستين كبيرتين مدرسة البصرة ومدرسة بغداد . واليك قائمة بأشهر رجال المدرستين : معتزلة البصرة : واصل بن عطاء (توفى سنة ١٣١ هـ) ويدعى أتباعه بالواصلية ، عمرو بن عبيد (١٤٣) ويدعى أتباعه بالعمرية ، أبو الهذيل العلاف (٢٢٥) الهذيلية ، إبراهيم النظام (٢٣١) النظامية ، على الأسوارى (حوالى ٢٠٠) الأسوارية ، معمر بن عباد السلمى (حوالى ٢٢٠) =

ولم يكن بحث القاضى لهذه الأصول على هذا التصنيف فى جميع كتبه فهو فى « المغنى » اعتمد على أصلين هما العدل والتوحيد وأدخل ما عداهما فيهما ، وفى « مختصر الحسنى » ذكر أن الأصول أربعة وهى : العدل والتوحيد والنبوات والشرائع . ويظهر أن تصنيف المغنى مرجح لدى شراح كتب القاضى . فقد ذكرمانكديم: أن «الأولى ماذكره فى المغنى من أن النبوات والشرائع داخلان فى العدل لأنه كلام فى أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا فى بعثة الرسل وأن نتعبد بالشريعة وجب أن يبعث ونتعبد ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه . وكذلك فالوعد والوعيد داخل فى العدل لأنه كلام فى أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلابد من أن يفعل ولا يخلف فى وعده ولا فى وعيده ، ومن العدل أن لا يخلف ولا يكذب ، وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل فى باب العدل لأنه كلام فى أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا فى أن يتعبدنا بإجراء الأسماء والأحكام على المكلفين وجب أن يتعبدنابه ومن العدل أن لا يخل بالواجب ، وكذا الكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فالأولى أن يقتصر على ما أورده فى المغنى » .

وقد ورد ذكر هذا الكتاب فى أماكن مختلفة من كتب المعتزلة وغيرهم ، وبأسماء متعددة . ذكره الحاكم أبو السعد ، وابن المرتضى باسم : شرح الأصول

= المعمرية ، هشام الفوطى (٢٤٦) الهشامية ، عباد بن سليمان العمرى (٢٥٠) عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٦) الجاحظية ، أبو يعقوب الشحام (حوالى ٢٣٠) الشحامية ، أبو على الجبائى (٣٠٣) الجبائية ، أبو هاشم الجبائى (٣٢١) البهشمية ، ومنهم أبو عبد الله البصرى شيخ القاضى ، وأبو اسحق بن عياش شيخ القاضى أيضاً . معتزلة بغداد : بشر بن المعتمر (٢١٠) البشرية ، أبو موسى المردار (٢٢٦) ، جعفر بن حرب (٢٣٦) ، جعفر بن المبشر (٢٣٤) الجعفرية ، ثمامه بن أشرس (٢١٣) الثمامية ، أبوالحسين الخياط (١٩٠) الخياطية ، أبو القاسم بن محمد الكعبى (٣١٩) الكعبية ، محمد بن عبد الله الإسكافى (٢٤٠) الإسكافية ، أبو بكر الأخشيدى (٣٢٦) الأخشيدية .

وشرح الأصول الخمسة ، والأصول. وذكره صارم الدين صاحب طبقات الزيدية (مخطوط دار الكتب) باسم الشرح فى أكثر من موضع ص ٣٤٤ و ٣٨٩ و٣٩٧ ... الخ . وأورده الجنداري فى تراجم (٢٢) رجال باسم الأصول ، وذكر باسم شرح الأصول فى مآثر الأبرار للزحيف مخطوط دار الكتب فى الصفحة ١٨١ ، وكذلك فعل صاحب الحدائق الدرية أحمد بن حميد (مخطوط دار الكتب) فى الصفحة ٢:٦٢ .

إلا أن عنوان الأصول أو شرح الأصول على ما يظهر كان شائعاً ولذلك نجد أن أكثر من واحد من المعتزلة نسب إليهم كتاب بهذا الاسم نذكر منهم على سبيل المثال: الإمام القاسم بن إبراهيم الرسى (وهو من أئمة الزيدية ، ومتوفى سنة ٢٤٦هـ) إذ توجد له رسالة صغيرة باسم « أصول العدل والتوحيد » ، ورسالة أخرى صغيرة أيضاً باسم « العدل والتوحيد ونفى التشبيه عن الواحد الحميد » وكلا الرسالتين من مصورات دار الكتب عن صنعاء . ومنهم أبو الهذيل العلاف ويظهر أنه أول من صنف كتاباً باسم الأصول الخمسة بين رجال الاعتزال . قال النسفى فى بحر الكلام ٥٧ و ، مخطوط دار الكتب : خرج أبو الهذيل فصنف لهم كتابين وبين مذهبهم وجمع علومهم وسمى ذلك الخمسة الأصول ، وكلما رأوا رجلا قالوا له هل قرأت الأصول الخمسة فإن قال نعم عرفوا أنه على مذهبهم. ومنهم جعفر بن حرب الذى ذكر له صاحب المنية والأمل (ص٧٣) كتاباً باسم « كتاب الأصول الخمسة » .

ولأبى على بن خلاد كتاب باسم كتاب الأصول ، أو كتاب الشرح « شرح الأصول »[1] كما أن شرح الأصول نسبه إلى تلميذى القاضى : أبى محمد

---

(١) المنية والأمل ١٠٥ ، الحاكم أبو السعد ٧٢ .

اسماعيل بن على الفرزاذى ، وأحمد بن أبى هاشم الحسينى المعروف بمانكديم[1] وششديو .

وإذن لمن يكون هذا الكتاب الذى بين أيدينا ، هل هو شرح القاضى عبد الجبار لأصول القاسم الرسى كما ظن البعض ، أم إنه كتاب الأصول الخمسة لأبى الهذيل ، أو لجعفر بن حرب ونقله القاضى وشرحه ، أم أنه لابن خلاد ، أو لتلميذى القاضى .

نحن نستبعد أن يكون هذا الكتاب شرحاً لأصول العدل والتوحيد للقاسم الرسى ، إذ ليس بين أيدينا مايدل على ذلك أو يشير إليه ، كما أن الرسائل الصغيرة التى هى بين أيدينا للقاسم لا تسمح لنا بمثل هذا الاحتمال ، ثم إن الحديث فى الأصول الخمسة للمعتزلة وشروحها كان مألوفاً وشائعاً ولاحاجة لتبرير تسمية « شرح الأصول » أن نعتمد أصولا معينة قام القاضى بشرحها .

وليس هو لجعفر بن حرب (المتوفى سنة ٢٣٦) ، فهو من معتزلة بغداد ، والقاضى من معتزلة البصرة ولو أن كتاب القاضى شرح أو تعليق أو اقتباس من كتاب أبى جعفر لعرفنا ذلك من مجرى المناقشات فى الكتاب وليس هنالك ما يدل على ذلك .

كما أنه لا يصح أن ينسب لتلميذيه أو لأحدهما لأن النسخ الموجودة بين أيدينا تشير إلى أنهما علقاه عن القاضى ، أى أنهما تلقياه منه فهو ليس من تأليفهما وإنما هو من تأليف قاضى القضاة ، أملاه على طريقة الكلاميين فى ذلك الحين

---

(١) أى : وجه القمر ، أنظر الجنداري تراجم رجال ٣) .

وكتبه عدد من تلاميذه ، وإن كنا نجد أن التلميذين مانكديم والفرزاذى يخالفان شيخهما القاضى فى موضوع الإمامة فيكتبانه من وجهة نظر الزيدية بعد أن ينقلا رأى القاضى .

ونحن لانستبعد أن يكون جزء صغير منه قد بدئ بإملاء ابن خلاد ، ثم أملى القاضى تكملته ، ولا يبعد أن يكون قد أعاد إملاء ما قدمه ابن خلاد فيكون الكتاب كله أخيراً من إملائه وتصنيفه .

وسبب إيرادنا لهذا الاحتمال أن الحاكم أبا السعد ذكر فى شرح العيون (٧٤ ب) أثناء ترجمته للخالدى ما يلى : « وقدم أبو على بن خلاد البصرة وهو يملى شرح الأصول وفيها الخالدى — وهو يميل إلى الإرجاء — فسئل أن يقدم الكلام فى الوعيد فعمل ، وتوفى ولم يتم الشرح ، ثم أملى قاضى القضاة التكملة » . وكذلك ذكر صاحب المنية والأمل نقلا عن قاضى القضاة أثناء ترجمة ابن خلاد ما يلى : « وكان على إتمام كتابة الشرح ، فاتفق له المقام فى البصرة وكان هناك الخالدى وهو أصل فى الإرجاء فقدم الكلام فى الوعيد » .

يضاف إلى ذلك أن الحاكم عد من كتب القاضى كتاباً باسم « تكملة الشرح » وأورده مع كثير تكملة للمشايخ ، ولا يبعد أنه قصد بذلك تكملة القاضى لشرح الأصول لابن خلاد الذى بدأه ولم يتمه . إلا أننا نجزم بأن شرح الأصول على الصورة التى بين أيدينا هو للقاضى لأنه ذكره فى المغنى مع كتبه وقال إنه أتمه أثناء إملاء المغنى ما بين سنتى ٣٦٠ — ٣٨٠ هـ . (أنظر المغنى ٢٠ : ٢٥٤) .

وقد اعتمدنا على تعليق مانكديم لشرح الأصول ، فى نسختين رئيسيتين هما :

١ — نسخة أحمد الثالث باستنبول وقد رمزنا إليها بالحرف ا ، وتتكون من ١٩٧ ورقة ، وتاريخ نسخها سنة ٧٥٦ هـ . وقد كتب عليها « كتاب شرح

الأصول الخمسة لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد علق عن السيد الإمام قوام الدين مانكديم أحمد بن أحمد بن الحسين بن أبى هاشم الحسينى ششديو رحمه الله »[١] وناسخها هو قاسم بن محمد بن أحمد بن على ، وهى من مصورات معهد مخطوطات الجامعة العربية .

٢ — والنسخة الثانية هى نسخة صنعاء وهى من مصورات دار الكتب وتتكون من ١٥٣ ورقة بخط قديم وكتب عليه بعضهم « شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادى المتوفى سنة ٤١٥ المعتزلى ، المؤلف السيد مانكديم وهو أحمد بن أبى هاشم الحسينى الرازى المعروف بششديو المتوفى سنة ٤٢٥ » . وهى من مكتبة الإمام عبد الله بن حمزة[٢] ، وقد رمزنا لها بالحرف ص .

وقد اعتمدنا النسخة الأولى كأساس للتحقيق لأنها مصححة وكاملة ، وراجعنا

---

(١) مانكديم هو أحد أئمة الزيدية وقد خرج فى الرى بعد وفاة الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهارونى المتوفى سنة ٤١١ (مآثر الأبرار للزحيف ورقة ٧٩ ظ) وقال الجندارى ص٣: « الإمام المستظهر بالله ويعرف بمانكديم معناه وجه القمر لحسن وجهه ، من ذرية عمر الأشرف لا من ذرية زيد بن الحسين كما زعمه غالط ، وهو إمام المتكلمين ورئيس المخلصين وعدتهم. عده فى الأئمة المهدى (يقصد ابن المرتضى صاحب المنية) وأهمله آخرون ، أخذ على المؤيد بالله وكان من أصحابه . وهو الذى صلى على المؤيد يوم مات . توفى بالرى نيف وعشرون وأربعمائة » .

(٢) وهو أحد أئمة الزيدية ويلقب بالإمام المنصور . ولد سنة ٥٦١ هـ بآمل من همدان ، وبويع له فى الجوف وصعدة ، ودخل صنعاء سنة ٦١١ هـ ، وتوفى سنة ٦١٤ ، وقد كان له الفضل الكبير فى حفظ تراث المعتزلة ، فقد أرسل دعاته خارج اليمن مثل جعفر بن أحمد بن عبد السلام ٥٧٣ هـ ، الذى عاد من العراق ومعه كتب كثيرة للمعتزلة . والعلامة محمد بن منصور الرازى الذى أرسله الإمام فى بلاد الجيل و الديلم وكانت أكثرها معتزلة وزيدية وعاد بمجموعة من الكتب حفظ أغلبها فى حصن ظفار ذى بين باليمن وهى الآن بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء » . أنظر مقالة الأستاذ فؤاد سيد فى مجلة معهد مخطوطات الجامعة العربية ١ : ١٩٦ ولاستكمال حياة الإمام المنصور أنظر : الحدائق الوردية : ١٢٣ ، وطبقات الزيدية لصارم الدين ومآثر الأبرار للزحيف ٢٩٦ وكلها من مخطوطات دار الكتب .

فهرس الموضوعات

عليها النسخة الثانية ، مع قدمها لأنها ناقصة ، ويغلب على الظن أن النسخة التى اعتمدنا عليها منقولة عن نسخة اليمن ثم روجعت وصححت فقد ذكر فى آخرها « وكان تمامه بالمشهد المقدس المنصورى على ساكنه السلام . . » وهذا المشهد فى ظفار ذى بين التى شهدت إمامة المنصور ، والمنصورى نسبة إلى الإمام المنصور كما رجحنا ، ثم عثرنا على ما يؤكد هذا فى « التذكرة فى علم الكلام » لابن متويه ، وهو مخطوط دار الكتب ، إذ يشير أيضاً إلى المشهد المقدس بظفار .

وقد حاولنا أن نثبت النص على الصورة التى نعتقد أنها الصواب وذلك بمقارنة النسختين ، وإذا رأينا قراءة مخالفة لما فى النصين أثبتنا النص وأشرنا إلى مانظنه فى الهامش . وقد عمدنا إلى تقطيع الياء فجعلناها همزة مثل غايبة ـ غائبة وهكذا . . لسهولة اللفظ واعتياده .

وقد جرت العادة أن توضع بين أقواس الجمل الناقصة أو الزائدة على هذا النحو (. . . . . . .) إلا أننا تسهيلا للنص رأينا أن نشير إلى الزيادة أو النقص بوضعه بين رقمين متشابهين على النحو التالى(١) . . . .(١) وذلك حرصاً على استمرار الكلام وعدم انقطاعه .

فصول الكتاب وابوابه :

يبدأ شرح الأصول بمقدمة عن النظر ووجوبه على المكلف ، وذلك لأن معرفة الله ليست من المعارف الضرورية ولا تكون إلا بالاستدلال ومن هنا كان النظر فى الطرق المؤدية إلى معرفة الله واجباً ، ويبدأ هـــذا الطريق بمعرفة الأجسام والأعراض لأنه سيؤدى بنا إلى أنها حادثة ، وما دامت كذلك فهى تحتاج إلى محدث هو خالق الكائنات كلها وهو الله .

والطريقة التى يعتمدها القاضى لمعرفة حدوث الأجسام هى الدعاوى الأربع التى بدأها أبو الهذيل وتابعه فيها رجال الاعتزال وعلماء الكلام عموماً ، وتتلخص فيما يلى : ١ — إن فى الأجسام معانى لا ينفك عنها كالاجتماع والافتراق والحركة

والسكون . ٢ — هذه المعانى محدثة . ٣ — الجسم لا ينفك عنها ولا يتقدمها . ٤ — ولذلك وجب حدوث الجسم أيضاً .

والمحدث لهذه الأجسام ليس هو العقل الأول أو الفعال ، أو النفس ، أو الطبيعة ، أو الصدفة ، بل هو الله .

ثم ينتقل البحث إلى ما يجب على المكلف معرفته من أصول الدين ، وذلك لأن معرفة الأصول عند القاضى إما إجمالية أو تفصيلية ، وكثير من المسائل يكفى فيها النظرة الإجمالية ، وخاصة بالنسبة لعامة المكلفين . وهكذا يميز القاضى فى بحوث العقائد بين نوعين من الناس : العامة وهؤلاء لايكلفون إلا بالمعرفة الإجمالية من الأصول ، والعلماء وهؤلاء وحدهم الذين يحق لهم البحث التفصيلى فيها فالمعرفة الإجمالية إذن كافية لترتيب التكليف على المكلفين ، أو بعبارة أخرى إن المكلف لا يجب عليه أكثر من المعرفة الإجمالية .

ثم يعرض للأصـــول الخمسة عرضاً سريعاً يتناسب مع هذه الفكرة مبيناً ما يجب على المكلف معرفته من كل أصل من الأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ويعود بعد ذلك إلى تفصيل ما أجمله من أصول ويختم الكتاب بفصل فى التوبة تيمناً وتبركاً وتفاؤلاً بالخير والقبول . ويجب أن ننبه إلى ما سبق أن أشرنا إليه من أن مانكديم الذى علق على هذا الكتاب القاضى كتب بحث الإمامة من وجهة نظر الزيدية لأنه أحد أئمتهم . وإن كان قد أورد وجهة نظر القاضى كلها .

وتمتاز عبارة هـــذا الكتاب بالوضوح والسهولة ، على عكس عبارة المغنى ، ولعل ذلك لأنه أملاه بعد بدئه فى المغنى ، وكان يلقيه فى دروس يحضرها العامة والخاصة ، فأراد أن يبسط قواعد الاعتزال وييسر تناولها ونشرها.

وتبدو قيمة هذا الشرح فى أنه يحيط بأغلب المسائل الاعتقادية التى كانت

مدار البحث بين الكلاميين على اختلاف مشاربهم من معتزلة وأشعرية وكرامية ومجبرة إلى غيرهم . . وهو ينصف خصومه حينما يعرض آراءهم بكل دقة ووضوح ثم يبدأ بالرد عليهم بهدوء وأدب وقلما نجد كلمة نابية فى مناقشته لأفكار الغير .

والقارئ لهذا الكتاب يستطيع أن يأخذ فكرة شاملة عن تطور بحوث الكلام وأصول الدين عند المسلمين حتى بداية القرن الخامس الهجرى ، لأن القاضى عبد الجبار بسبب أطلاعه على شتى المذاهب ، وبفضل حياته المديدة المليئة بالمناقشات والمحاورات كان أقدر الناس على أن يقدم لنا هذه الصورة الكاملة .

ولا شك أن القاضى كان أحد الأفذاذ الذين وقفوا فى وجه المحاولات القوية التى كانت تبذل لتمييع الثقافة الإسلامية وإخفاء شخصيتها بالمؤثرات الأجنبية . ولئن كان فلاسفة الإسلام كابن سينا وابن رشد وابن طفيل وغيرهم قد أرخوا العنان لأنفسهم وتخلوا فى كثير من الأمور عن التفكير المستقل والشخصية المتميزة أمام الغزو اليونانى الفلسفى ، فإن علم الكلام بقى صامداً أمام هذا التيار ، وإذا كان قد استفاد من الثقافات الأجنبية فإنما كانت هذه الاستفادة بمقدار إذ لم يتخل عن قواعده وأصوله لقد ظل القاضى طول حياته كالطود الراسخ يكافح مع المكافحين من علماء الكلام فى منع طغيان هذه التيارات الدخيلة ، وذلك لما كان يحمله من ثقافة إسلامية وعربية ضخمة ، ولما كان يحرص عليه من الاحتكام دوماً إلى الفهم الإسلامى لمختلف القضايا الفكرية .

لذا فإننا نراه يرفض بشدة أن تكون الفلسفة اليونانية موجهة للفكر الإسلامى ، أو أن تصبح قواعد منطق أرسطو هى الحاكمة لهذا التفكير . لكن هذا السد المنيع لم يلبث أن أنهار بعد ذلك وأصبح

منطق أرسطو أمراً يرتفع فوق الشبهات ، واختلطت الفلسفة بعلم الكلام حتى لم يعد بالإمكان أن نميز عند المتأخرين من علماء الكلام كالإيجى والجرجانى مثلاً بين الفلسفة والتوحيد .

ونحن نقدم هذا الكتاب للقراء وكلنا ثقة فى أنه سيخدم الفكر والثقافة الإسلامية العربية المعاصرة خدمة جليلة . . . إذ يكون بين أيدى القراء ولأول مرة بعد قرون طويلة كتاب مطبوع يعرض فكر الاعتزال بصورة متكاملة بقلم عالم فاضل من كبار رجالهم ، فقد عرفنا المعتزلة حتى الآن عن طريق خصومهم فى الرأى والأشاعرة بوجه خاص . ونحن لا نزعم أن خصومهم كانوا متجنين عليهم حين نقلوا آراءهم فقد كان منهم المنصفون ، وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعرى ، فى مقالات الإسلاميين ، ولكننا نظن أن الاخلاص للحقيقة ، وإعطاء صورة دقيقة عن أى مذهب يجب أن يتلمس أولا عند أصحاب هذا المذهب نفسه ، ولا نظن أن كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط الذى نشره الأستاذ نيبرج (سنة ١٣٤٤هـ — ١٩٢٥م) يستطيع أن يسد هذا الغرض لأنه لا يقدم الاعتزال كنظرية متكاملة بقدر ما يعرض من الردود على المسائل التى أثارها ابن الراوندى المعتزلى الذى ارتد إلى الملحدة والرافضة ، والذى ألف ضدهم كتاباً سماه « فضيحة المعتزلة »(١) معارضاً كتاب الجاحظ « فضيلة المعتزلة » .

وأما كتاب المغنى الذى تقوم بطبعه « مؤسسة التأليف والترجمة والنشر » بوزارة الثقافة فى الجمهورية العربية المتحدة فإنه لا يفى بالغرض أيضاً لأن الموجود منه لا يتجاوز نصف الأصل إلا قليلا ، ولأن عبارته لا تسلس قيادها للكثيرين ، بالإضافة إلى أن ضخامة حجمه لن تسمح لغير القلة من المختصين بالرجوع إليه .

(١) طبع فى بيروت طبعة ثانية مع ترجمة فرنسية لألبير نادر .

وأما مايقال من كراهة تفصيل الحديث فى التوحيد والعدل وغيرهما من الأمور المتعلقة بأصول الدين فإن ذلك أمر انتهى منه المتقدمون من رجال الفكر الإسلامى بعد أن أشبعوه بحثاً ، وقد خاض أكثرهم إلى تجويز الخوض فيه واستحسانه بل وإيجابه وتقديمه على غيره من الدراسات فى بعض الأحيان[1] . ولئن كان من أهم أسباب نشأة علم الكلام ، الدفاع عن العقيدة الإسلامية بعد أن فتح الله على المسلمين الدنيا فاختلطوا بالشعوب من كل لون وجنس وعقيدة ، اطلعوا على أديان ونحل لم يعرفوها فى عزلتهم عن العالم ، فإن هذه الأسباب ما تزال قائمة لأننا نعيش فى عالم تقال فيه الكلمة هنا فتسمع فى كل مكان ، والنوافذ فيه مفتحة على جميع الثقافات ، ولن يفيدنا أن نغلق نافذة هنا أو هناك ، وإنما يجب أن تكون لنا شخصيتنا الفكرية المستقلة الواضحة ولن يضرنا بعد ذلك أن نتلق الأفكار من أى نوع كان .

وإذا كان الكتاب الذى بين أيدينا كتاباً فى الاعتزال ، والمعتزلة صورة غير ناصعة فى أذهان الكثيرين ، فإن وجود مثل هذه الصورة لا يكفى لإصدار حكم بدفن ثروة فكرية هائلة هى من تراثنا ومكونات شخصيتنا شئنا أم أبينا ، ولا يكفى ذلك أيضاً لأن نغمط حق طائفة نشيطة واعية من مفكرى الإسلام وقفت بثبات وقوة أمام تيارات مختلفة كالثنوية التى هبت رياحها من فارس التى كان المسلمون يعيشون فيها ، وعقيدة التثليث وكانت تساكن المسلمين ، وأنصار الدهرية ، وأهل الطبائع ، وفرق الرافضة ، واليهود وغيرهم من أرباب الملل والنحل .

---

(١) لن أعرض لتفصيل هذه الأقوال فى هذه الدراسة العاجلة ، ويكفى لتقريرها أن نذكر أن أكثر رجال الفكر الإسلامى تناولوا هذه المواضيع بالدراسة مستحسنين الخوض فيها وعلى رأسهم الأعلام الكبار الأئمة : الاشعرى والماتريدى ، والغزالى ، والرازى ، والدقى .

والمتتبع لحياة كبار رجال الاعتزال يجد أن أحداً لا يجاريهم فى هذا الميدان لأنهم كانوا يعتبرون العمل فيه واجبهم الأساسى ، وهكذا فقد دافعوا عن التوحيد أشد دفاع ورفضوا أن يتحول القول بوحدانية الله إلى نوع من التجسيم يعود بالمسلمين إلى وثنية جديدة . ودافعوا عن العدل الإلهى ، وأبوا أن يناصروا الباطل فيرمى الله بالحيف والظلم — تعالى عن ذلك — وأكدوا النبوة ومعجزاتها فى أذهان الناس خشية أن تضعف تحت ضربات البراهمة وغيرهم .. وكان للقاضى عبد الجبار جهاد أفضل فى كتابه « تثبيت دلائل النبوة » الذى أعددته للطبع وسيكون قريباً بين أيدى القراء إن شاء الله .

وإذا كانت بعض الانحرافات قد حصلت فمامن أحد يدعى أن البشر معصومين من الخطأ ، وخاصة أن المعتدلين من المعتزلة والقاضى على رأسهم قد ردوا على كثير من الانحرافات وصوبوا كثيراً من الآراء ، علماً بأن مثل هذا الانحراف لم يكن قاصراً على رجال الاعتزال وحدهم فقد وجد عند غيرهم إنحرافات أكبر .

يضاف إلى ذلك أن الموضوعات التى تتناولها كتب العقائد والاعتزالية منها على وجه الخصوص متجددة لا تبلى ، فالتفكير فى ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، وفى الإنسان وموقفه من الخالق ومن نفسه ومن العالم. والتأمل فى العقل وقيمته وصلته بالعلم والمعرفة ، والنظر فى التكليف والجزاء والعقاب إلى غيرها من أمثال هذه الأمور ، أقول إن التفكير فى ذلك كله باق مستمر ومتجدد ما دام هنالك إنسان على وجه الأرض ، فالمسائل التى تثيرها هذه المواضيع لا يجب السكوت عنها ، وإنما ينبغى الرد عليها ، وليس معنى ذلك أن تكون مبذولة لكل إنسان لأنها بطبيعتها تختص بمرحلة عقلية متقدمة من حياة الأفراد والجماعات ، وإذا كنا نقدم للقراء كتاباً للقاضى عبد الجبار فلأننا نعتبره من أعظم مفكرى الإسلام الذين عرضوا لهذه المشاكل .

هذا وحده هو الذى دعانا إلى وضع هذا الكتاب بين أيدى القراء راجين ثواب الله ورضاه ، وخدمة التراث الإسلامى .

وأجد لزاماً علىَّ أن أقدم جزيل شكرى إلى الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى فقد كان لتشجيعه أكبر الأثر فى شحذ همتى للقيام بهذا العمل ، كما لا يفوتنى أن أشكر الصديقين الأستاذ فؤاد سيد « أمين مخطوطات دار الكتب المصرية » والأستاذ رشاد عبد المطلب « أمين مخطوطات الجامعة العربية » لما قدماه من مساعدة مشكورة فى تيسير الاطلاع على مخطوطات هذا الكتاب .

والله نسأل أن يجنبنا الخطأ ويهدينا إلى سواء السبيل ؟

القاهرة فى { ١٢ رمضان سنة ١٣٨٤ هجرية
الموافق { ١٥ يناير سنة ١٩٦٥ ميلادية

عبد الكريم عثمان



لقاضى القضاة
عبد الجبار بن أحمد الهمذانى
الأسدأبادى
المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

عُلق عن السيد الإمام قوام الدين
مانكديم أحمد بن الحسين بن أبى هاشم
الحسينى ششديو « من ولد زيد بن الحسين »
رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

(١) والحمد لله وحده (١) . وصلى الله على محمـــد وآله ،(٢) اللهم أعن ويسر يا كريم (٢) .

(٣)بدأ قاضى القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد رحمه الله فى الشرح بسؤال الأصول الخمسة فقال (٣) : إن(٤) سأل سائل فقال : ما أول(٥) ما أوجب الله عليك ؟ فقل(٦) : النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يُعْـرَف ضرورة ، ولا بالمشاهدة ، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر .

أول الواجبات: النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى

ثم ثنى بذكر الواجب ، وحـــده ، وحقيقته ، لأنه أراد أن ينهى الكلام إلى أن النظر(٧) فى طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات . ولا يحسن أن نتكلم فى وصف لشىء أو حكم له ما لم نعلم ذلك الشىء .

الواجب وحده وحقيقته

قال: الواجب هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه. وقوله على بعض الوجوه احتراز من الواجبات المخيرة التى لها بدل يقوم مقامها ويسد مسدها، كالكفارات الثلاث(٩)، فإنها أجمع واجبة على التخيير(١٠)ثم إذا أتى

معنى الواجب (ما إذا لم يفعله القـادر عليـه استحق الذم على بعض الوجوه)

---

(١) ناقص من أ

(٢) حرفا الياء والميم ناقصان من ص .

(٣) ناقص من ص

(٤) محذوفة من ص

(٥) ناقص من ص

(٦) فقال فى ص

(٧) يقول الإمام الجوينى فى الإرشاد ص ٣ : أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً ، القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدوث العالم .

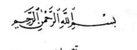
(٨) ناقصة من ص

(٩) فى نسخة القرزاذى : من العتق والإطعام والكسوة .

(١٠) التخير فى ص .

الطبعة الثالثة

١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م



تصدير

الدكتور
الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى
أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة

١ — ليس « شرح الأصول الخمسة » للقاضى عبد الجبار أول كتاب يخرج من عالم المخطوطات إلى ميدان المطبوعات بحيث ييسر لجمهور القراء الاطلاع عليه ؛ إذ سبق أن نشر له عدة أجزاء من موسوعته الكبرى المعروفة باسم « المغنى » ، والتى تبلغ أجزاؤها العشرين من الحجم الكبير . على أن كتب القاضى كانت كلها — فيما عدا كتابه المسمى تنزيه القرآن عن المطاعن — مجهولة ، تعرف أسماؤها ، ولكن الكتب نفسها كانت مفقودة ، لايعلم مكانها .

وقد عثر على « المغنى » فى اليمن ، اكتشفته بعثة من شخصين هما الدكتور خليل نامى والأستاذ فؤاد سيد ، وصور هذا الكتاب إلى جانب كتب أخرى ، ثم شكلت لجنة لتحقيقه وإخراجه .

غير أن « شرح الأصول » يختلف حظه عن « المغنى » ، لأن دار الكتب المصرية كانت قد ظفرت بنسخة من « شرح الأصول » منذ زمن طويل . وفيما أعلم أن كثيرين رغبوا فى القيام بتحقيق هـــذا الكتاب ، وأن بعضهم شرع ينسخه تمهيداً لطبعه ، غير أن أحداً لم يستطع أن يمضى إلى نهاية الشوط . وأكبر الظن أن الذى صرف الباحثين عن إنجاز تلك المهمة هو سقم النسخة الخطية الموجودة بدار الكتب المصرية ، وصعوبة قراءتها وحل طلاسمها . فلما كشف عن نسخة أخرى من هذا الكتاب باستنبول ، أصبح من الميسور إخراج الكتاب محققاً على نسختين ، رغماً عن صعوبة هذا العمل الذى يحتاج إلى تخصص

بواحدة منها وترك الباقى لايستحق الذم مع أنه أخل بالواجب ، ولكن يستحق الذم عليه على بعض الوجوه ، وهو أن لايأتى بواحدة منها ، فلولا هذا الاحتراز لانتقض الحد ، ولا نقض مع اعتباره .

كيف يفسر عمل الملجأ فى ضوء تعريف الواجب

فإن قيل : هلا اعتبرتم فى حد الواجب استحقاق المدح بفعله ؟

قلنا : إنما يعتبر فى الحد ما به يتبين المحدود عن غيره ، والواجب[1] إنما يتبين عما ليس بواجب بما ذكرنا ، فيجب الاقتصار عليه .

فإن قيل : إن لم تعتبروا فى حد الواجب استحقاق المدح بفعله انتقض بهرب الملجأ ، لأن الملجأ إلى الهرب لو مكث ولم يهرب لاستحق الذم بتركه الهرب مع أن الهرب غير واجب عليه ، إذ الوجوب والتكليف لايتصوران[2] مع الإلجاء ، ولو اعتبرتم[3] فى الحد[3] استحقاق المدح بفعله لم ينتقض بذلك لأنه ، وإن استحق الذم بترك الهرب ، لم يستحق المدح بفعله .

قيل له : إن من مكث ولم يهرب لا يكون مُـلْجأ إلى الهرب ، لأنه لو كان ملجأ إلى الهرب لوقع منه الهرب[4] لأن الملجأ هو من بلغ داعيه حداً لا يقابله داع آخر ، ويقع منه ما ألجىء إليه لا محالة . فإذا لم يكن ملجأ لم يمتنع وجوب الهرب عليه دفعاً للضرر عن نفسه ، فلذلك استحق الذم بترك الهرب وأنت [5] أردت أن تصور الكلام [5] فى الملجأ فصورته فى غيره .

سبب اعتماد هذا التعريف للواجب

فإن قيل : لم قلتم[6] إن هذا هو حد الواجب ؟

[7]قيل له : لأنه أوضح من قولنا واجب ، ويفىء عن فائدته ويحصر[7] معناه ؛

---

(١) فالواجب فى ص.
(٢) يتصور فى أ
(٣) ناقصة من أ
(٤) ناقصة من أ
(٥) ناقص من أ
(٦) لم قلتم فى ص .
(٧) ناقص من أ

وهذا هو الغرض بالتحديد .

وإن [1]شئت قلت فى حد الواجب : هو ما للإخلال به مدخل فى[1] استحقاق الذم ، أو للإخلال به تأثير فى [2]استحقاق الذم ، وهذان الحدان كالأول فى الصحة إلا أنهما أوجز[2] وأخصر ولهذا لايرد عليهما من الأسئلة ما يرد على الأول:

مفهوم القبح ما لمذا فعله القا... استحق الذم... على بعض الوجو... (احترازاً ... الصغيرة والقبا... الـــواردة مـ... الصبيان والمجان... والبهائم)

[3]ولما كان الواجب ما به ترك قبيح[3] بين حقيقة القبيح فقال :

القبيح هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه ، وقوله على بعض الوجوه احتراز من الصغيرة ؛ فإنها قبيحة ومع ذلك فإنه لايستحق الذم عليها بكل وجه ولكن يستحق الذم عليها على بعض الوجوه ، وهو أن لا يكون لفاعلها من الثواب قدر ما يكون عقاب هذه الصغيرة مكفراً فى جنبه ، وكذلك فإنه احتراز من القبائح الواقعة من الصبيان والمجانين والبهائم ، فإنها على قبحها لايستحق الذم عليها بكل وجه ، ولكن يستحق الذم عليها على بعض الوجوه ، وهو أن تقع ممن يعلم قبحها ، أو يتمكن من العلم بذلك ، فلولا هذا الاحتراز لانتقض الحد ، ولا نقض مع اعتباره .

القول الذى وضـ... الواجب وجود... قبيح

وذكر فى الكتاب ، أن كل ترك منع الواجب من وجوده فهو قبيح.

وهذا صحيح لأن أحدنا إذا كان عنده وديعة فجاء صاحبها وطالبه بالرد فإنه يجب عليه الرد ، فلولا أن هذا الرد لا يتم[4] إلا بالقيام واستلقى على قفاه ، كان هذا الاستلقاء قبيحاً لأنه ترك منع الواجب من وجوده .

نوعا الواجب :... أ ـــ موسع مخير... ب ـ معين مضيق

واعلم أن الواجبات على ضربين : موسع فيه مخير ، ومعين مضيق ، فالواجب المخير هو ما إذا لم يفعله القادر عليه ، ولا ما[5] يقوم مقامه استحق

---

(١) ناقص من أ
(٢) ناقص من أ
(٣) ناقص من أ
(٤) يكون فى ص
(٥) ناقصة من أ

الذم ، والواجب المضيق هو ما إذا لم يفعله القادر عليه بعينه استحق الذم ، ولسنا نعنى بهذا التعيين أن غيره مما لا يخالفه فى الصورة[١] لا يقوم مقامه بخلاف المخير ، وإلا فليس فى الواجبات علينا ما يتعين حتى لا يقوم غيره مقامه ، وإن وجد فيما يجب على الله تعالى . ولكل واحد منهما مثال فى العقل والشرع .

مثال الواجب المخير ، فى العقل

أما مثال الواجب المخير فى العقل فهو : كقضاء الدين ؛ فإن من عليه الدين بالخيار ، إن شاء قضى من هذا الكيس ، وإن شاء قضى من كيس آخر إذا كان النقد واحداً .

مثال الواجب المخير ، فى الشرع

وأما مثاله فى الشرع ، فهو : كالصلاة فى الوقت فإن المكلف مخير إن شاء صلى وإن شاء عزم ، وكالكفارات الثلاث فإنها أجمع واجبة على التخيير إن شاء[٢] أطعم ، وإن شاء كسى ، وإن شاء أعتق .

مثال الواجب المضيق ، فى العقل

وأما مثال الواجب المضيق فى العقل فهو ، كرد الوديعة ، إذا جاء صاحبها وطالبه بالرد فإنه يجب عليه ردها بعينها ، ولا يقوم غيرها مقامها من قيمة أو بدل ؛ وإن كان يدخله التخيير من وجه آخر ، فإنه مخير إن شاء ردها باليمين ، وإن شاء ردها باليسار .

مثال الواجب المضيق ، فى الشرع

وأما مثاله فى الشرع فهو ؛ كالصلاة فى آخر الوقت ، فإنه يتعين عليه الصلاة ويجب أداؤها ولا يقوم غيرها مقامها من عزم أو غيره ، وإن كان يدخله التخيير[٣] من وجه آخر ؛ فإنه مخير إن شاء صلى فى هذه البقعة وإن شاء صلى فى هذه البقعة ، بشرط استوائها فى الطهارة .

معرفة الله من الواجبات المضيقة

ثم[٤] قال رحمه الله تعالى : إذا ثبت هذا فاعلم أن معرفة الله سبحانه تعالى

---

(١) الضرورة فى ا (٢) ثم إن شاء فى ا
(٣) التخير فى س (٤) ناقصة من س

من الواجبات المضيقة التى لا يسع الإخلال[١] بها ، ولا يقوم غيرها مقامها من ظن أو غيره لأنه مما يقبح تركها ؛ وقد تقرر فى العقل وجوب[٢] التحرز من القبيح . فإذا كان لا يمكن التحرز من هذا القبيح إلا بالمعرفة ، وجب أن يقضى بوجوبها.

وهذه منه رحمه الله[٣] إشارة إلى مايقوله شيخنا أبو على[٤]، من أن وجه وجوب معرفة الله تعالى قبح تركها . إلا أن ذلك إنما يستقيم إن لو لم يمكن الانفكاك عن القبيح إلا إلى المعرفة ، فحينئذ كان يجب أن يقضى بوجوبها . فأما ومن الممكن أن ينفك المرء عن القبيح لا إلى المعرفة ، بأن لا يفعلها ، ولا يفعل مايضادها من الجهل وغيره ، فإن ما ذكره لا يستقيم . وأشبه ما يقوله فى الصلاة أنه لا يجوز أن يجعل وجه وجوبها قبح تركها من الزنا وغيره ، لأن ذلك إنما كان يجب إن لو لم يمكن الإحتراز من الزنا إلا بالصلاة ، فأما ومن الممكن انفكاك المكلف عن الأمرين جميعاً فإن ذلك غير واجب ، كذلك ههنا .

الرد على الاعتماد على قولهم الواجب لا يجب بإيجاب موجب

فإن قيل إذا كان عندكم أن الواجب لا يجب بإيجاب موجب ، فما معنى قوله : ما أول ما أوجب الله عليك قيل له : معناه ما عرفك الله وجوبه . فإذن ، الصحيح فى وجه وجوب المعرفة ما يقوله أبو هاشم من أنه[٥] ما لطف[٦] فى أداء الطاعات واجتناب المقبحات العقلية على ماسيأتى شرحه من بعد إن شاء الله تعالى .

حقيقة النظر وأنواعه

ولما ذكر رحمه الله فى أول الكتاب ما ذكر ، بين حقيقة النظر .

---

(١) الاختلال فى ا (٢) وجوب بعد ، فى ا
(٣) ناقصة من س
(٤) هو محمد بن عبد الوهاب الجبائى من أكبر رجال الاعتزال ، وصاحب اتجاه منفرد درس على أبى يعقوب الشحام وغيره من متكلمى عصره ، و توفى سنة ٣٠٣هـ . والقاضى يعتمد على آرائه وآراء ابنه أبى هاشم وإن كان اعتماده على أبى هاشم أكبر .
(٥) أنها فى س (٦) ناقصة من س

النظر

والأصل فيه ، أن النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة :

قد يذكر ويراد به تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى التماساً لرؤية ، تقول العرب نظرت إلى الهلال فلم أره .

الانتظار

وقد يذكر ويراد به الانتظار ، قال الله تعالى « **فنظرة الى ميسرة** » أى انتظار ، وقال[٣] « **فناظرة بم يرجع المرسلون** » أى منتظرة ، وقال المثقب العبدى أو الممزق[٤] :

فإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غـــداً لناظره قريب

أى لمنتظره .

وقال القعقسى : فإن غداً للناظرين قريب . أى للمنتظرين .

العطف والرحمة

وقد يذكر ويراد به العطف والرحمة ، قال الله تعالى : « **ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة** » أى لا يرحمهم ولا يثيبهم . ويروى عن النبى صلى الله عليه وسلم(من جر إزاره بطراً لاينظر الله إليه يوم القيامة . أى لايرحمه) .

المقابلة

وقد يذكر ويراد به المقابلة ، تقول العرب دارى تنظر إلى دار فلان أى تقابلها ، وتقول إذا أخذت فى طريق كذا فنظر إليك الجبل أى قابلك فخذ عن يمينك أو عن شمالك .

---

(٣) ناقصة من ا

(٤) المثقب العبدى هو عائذ بن محصن ثعلبة وسمى بالمثقب لبيت قاله :

ردون تحية وكن أخرى وثقبن الوصاوص للعيون

أما الممزق فهو ابن أخت المثقب ، وهو شأس بن نهار بن أسود وسمى الممزق بيت قاله :

فإن كنت مأكولا فكن خير آكل وإلا فأدركنى ولما أمزق

أما القعقسى فنسبة إلى آل قعقس . والبيت لقران بن أجدع . انظر طبقات فحول الشعراء تحقيق الاستاذ محمود شاكر ٢٢٩ و ٢٣٢ . وانظر مجمع الأمثال للميدانى ص ٦٢

التفكر بالقلب

وقد يذكر ويراد به التفكر بالقلب ، قال الله تعالى : « **افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت** » ، أفلا يفكرون فى خلقها .

كيف تميز بين أنواع النظر

وإنما تتميز هذه الأنظار بعضها من بعض بما يقترن بها من القرائن ، وينضاف إليها من الشواهد .

على أن النظر إذا قيد بالعين لا يحتمل إلا تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى التماساً لرؤيته ، كما أنه إذا قيد بالقلب لا يحتمل إلا التفكير .

أسماء النظر بالقلب

ثم إن النظر بالقلب له أسماء ، من جملتها : التفكير ، والبحث ، والتأمل ، والتدبر ، والروية ، وغيرها .

أقسام النظر : أمور الدين وأمور الدنيا

وهو على قسمين : أحدهما ، النظر فى أمور الدنيا ، كالنظر فى العلاجات والتجارات ؛ والثانى النظر فى أمور الدين ، وذلك أيضاً على قسمين : أحدهما النظر فى الشبه لتحل ، والثانى ، النظر فى الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة ، وهذا هو النظر المقصود بالباب .

ولما رأى رحمه الله تنوع النظر إلى هذه[١] الأنواع ، قيد فى أول الكتاب ولم يطلق ، فقال :

أول ما أوجب الله تعالى عليك ، النظرفى طريق معرفة الله تعالى .

معنى الفكر المعنى الذى يوجب كون المرء متفكراً

فإن قيل : وقد فسرتم النظر بالفكر فما الفكر ؟ قيل له : الفكر هو المعنى الذى يوجب كون المرء متفكراً والواحد منا يجد هذه الصفة من نفسه ويفصل بين أن يكون متفكراً أو بين أن لا يكون متفكراً وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه .

حقيقة المعرفة

ثم إنه رحمه الله بين حقيقة المعرفة .

---

(١) بهذه فى ا

هـذا التعريف أولى من التعريف الذى أورده فى العمد

والأصل فى ذلك ، أن المعرفة والدراية والعلم نظائر ، ومعناها : ما يقتضى سكون النفس ، وثلج الصدر ، وطمأنينة القلب .

وهذا أولى مما أورده فى العمد[١] . أنه الاعتقاد الذى تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه . لأن العلم إنما يتبين[٢] عما عداه بما ذكرناه[٣] ، فيجب الاقتصار عليه ويحذف ما سواه .

العلم غير الاعتقاد

وبعد ، فإن ما أورده فى العمد فيه لفظ الاعتقاد ، والعلم لا يبين عما ليس بعلم بكونه اعتقاداً ، فإن غير العلم يشاركه فيه وهو اعتقاد التقليد والتبخيت[٤] ، ولأن فيه لفظ المعتقد ، وفى العلوم ما لا معتقد له كالعلم بأن لا ثانى مع الله تعالى ، وأن لا بقاء ، ولأن[٥] العلم بالحد ينبغى أن يكون علماً بالمحدود ، لأنهما عبارتان تقعان على معنى واحد ، والمستفاد بأحدهما[٦] هو المستفاد بالآخر[٧] ، فيجب فيمن علم أحدهما أن يعلم الآخر ، ومعلوم أن فى الناس من علم علماً وإن لم يعلمه اعتقاداً ، كأبى الهذيل وأصحابه .

معنى سكون النفس

فإن قيل ما[٨] المراد بسكون النفس ؟ قلنا : التفرقة التى يجدها الواحد منا

---

(١) هو كتاب فى أصول الفقه للقاضى عبد الجبار ذكره البعض باسم العهد ومنهم ابن خلدون ، والصحيح ما أثبتناه ، لم نعثر عليه موجوداً فى فهارس الكتب ، ويوجد لأبى الحسين البصرى تلميذ القاضى كتاب بعنوان « المعتمد » وأغلب من أشار إليه من القدماء المحدثين يقولون هو شرح كتاب العمد للقاضى ، ولكنى وجدت أنه من تأليف أبى الحسين أما شرح العمد الذى يشير إليه أبو الحسين فهو مفقود .

(٢) يبين فى س (٣) ذكرنا . بذلك فى س

(٤) البخت فى ا والتبخيت من البخت والحظ

(٥) لأن فى ا (٦) فى أحدهما فى ا

(٧) فى الآخر فى ا (٨) وما فى س

من نفسه إذا رجع إليها ، بين أن يعتقد كون زيد فى الدار مشاهدة ، وبين أن يعتقد كونه فيها لخبر[١] واحد من أفناء الناس ؛ فإنه يجد فى إحدى الحالتين مزية وحالا لا يجدهما فى الحالة الأخرى ، تلك المزية هى التى عبرنا عنها بسكون النفس .

صفة السكون الحقيقى بمعنى سكون النفس

فإن قيل : السكون إنما يستعمل حقيقة فى المعنى الذى يضاد الحركة ويعاقبها ، فكيف يجوز تحديد العلم به[٢] .

قلنا : أقصى ما فى الباب أن يكون هذا تحديداً بالمجاز ، وذلك سائغ ، لأن الغرض بالحد دائماً[٣] إنما هو الكشف والإبانة عن حال المحدود ، فمتى حصل هذا الغرض بالمجاز صار كما لو حصل بالحقيقة ، وصار هذا كما نقوله فى النظام ، فإنه إنما يستعمل حقيقة من جوهرين ، ثم يحد به الكلام ، فيقال : الكلام ما انتظم من حرفين فصاعداً ، أو ماله نظام من الحروف المخصوصة ، لما[٤] انكشف به معنى الكلام ، وأنبأ عن فائدته ، كذلك فى مسألتنا .

السكون يقصد منه المعنى الحقيقى إذا كان مطلقا

وبعد فإن السكون إنما يكون[٥] حقيقة فيما يضاد الحركة ويعاقبها إذا كان مطلقاً ، فأما إذا قيد بالنفس ، فإنه لا يحتمل إلا ما ذكرناه . وكما إذا قيد بالغضب ، فيقال سكن غضبه لم يحتمل إلا زواله وارتفاعه ؛ فصار هذا كالنظر ، فإنه يحتمل بإطلاقه ما لا يحتمله إذا قيد بالعين والقلب ، وكالإدراك[٦] ، فإنه يحتمل مطلقاً ما لا يحتمله مقيداً .

على أن المقصود من هذا كله أن نقف على الغرض المقصود بهذه العبارة

---

(١) بخبر فى س (٢) ناقصة من ا

(٣) ناقصة من س (٤) ولما فى ا

(٥) يستعمل فى س (٦) فالإدراك فى ا

إذا وقعت عليه ، فلا مشاقة فيها إن شئت عبرت عنه بسكون النفس ، أو ثلج الصدر[١] ، أو طمأنينة القلب ، أو انشراح الصدر .

معنى الضرورة والشاهدة

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : إذا قلتم إن النظر فى طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات ، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة ، فما معنى الضرورة والمشاهدة ؟

الضرورة معناها فى أصل اللغة الإلجاء

وأجاب عنه : بأن الضرورة فى أصل اللغة هى الإلجاء ، قال الله تعالى : « **الا ما اضطررتم اليه**[٢] » أى ما ألجئتم إليه ، وفى[٣] العرف ، إنما يستعمل فيما يحصل فينا لا من قبلنا ، بشرط أن يكون جنسه داخلا تحت مقدورنا ، ولذلك[٤] يقال حركة ضرورية لما دخل جنسها تحت مقدورنا ، ولم يقل لون ضرورى لما لم يدخل جنسه تحت مقدورنا ، هذا إذا كان مطلقاً .

إذا قيدت الضرورة فقيل العلم الضرورى

وإذا أضيف إليه العلم فقيل علم ضروري ، فالمراد على ماذكره فى الكتاب : العلم الذى يحصل فينا لا من قبلنا ، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه . وهذا إن أورده على طريق التحديد ، ففيه تكرار مستغنى عنه ، لأن العلم الذى يحصل[٥] فينا لا من قبلنا ، هو العلم الذى لا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه ، والعلم الذى لا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه ، هو الذى يحصل فينا لا من قبلنا . فيجب أن نقتصر على أحد الشقين ليكون الحد تجنباً عن التكرار واللغو أو تحديد آخر .

اعتراض البعض وقبول البعض لتحديد العلم الضرورى

وقد حد العلم الضرورى بأنه :

العلم الذى لا يمكن العالم نفيه عن نفسه بشك ولا شبهة . وإن انفرد .

---

(١) الفؤاد فى س (٢) الأنعام ١١٩
(٣) و ، فى س (٤) ولهذا فى س
(٥) حصل فى س .

وهذا الحد قد صححه بعضهم ، واعترضه الباقون[١] .

قول المؤيدين العلم الضرو…

وعلى كل حال ، فقوله : وإن انفرد ، احتراز عن العلم المكتسب إذا قارنه العلم الضرورى ، فإنه والحال هذه لا يمكن نفيه عن النفس بشك ولا شبهة وإن كان مكتسباً ، لأن هذه القضية إنما وجبت فيه لمقارنة العلم الضرورى ، فلولا هذا الاحتراز لانتقض الحد ، ولانقض مع اعتباره .

قول المعارض… للحد

ومن لم يعتمد هذا الحد ، جعل الاعتراض عليه أن النفى إنما يتصور فى الباقيات ، والعلوم عندكم مما لا يبقى ، فكيف صح ما ذكرتموه فى الحد ؟ ويمكن أن يجاب عنه ، فيقال : لسنا نعنى بالنفى الذى ذكرناه إلا أن أحدنا لا يمكنه أن يخرج نفسه عن استمرار كونه عالماً ، إلا بالنفى الذى[٢] يتصور فى الباقيات[٣] .

وربما يقال : قد ذكرتم فى الحد الشك ، والشك ليس بمعنى عندكم . وجوابه : أن لفظة الشك لو حذفت جاز ولم يخل بالحد ، وإذا ذكرت فلأن أكثر العلماء ذهبوا إلى أنه معنى .

وقد حد العلم الضرورى ، بأنه العلم الذى لا يمكن العالم به نفيه عن النفس بوجه من الوجوه ، وهذا صحيح .

---

(١) اختلف المعتزلة وغيرهم فى تحديد معنى العلم ، وانقسامه إلى ضرورى ومكتسب . وقال بعضهم ومنهم : الجاحظ المعارف كلها ضرورية . وتبدو فائدة هذا التقسيم من أن المعارف الضرورية عند القاضى لا تدخل تحت التكليف بينما تدخل تحته العلوم المكتسبة . والعلامة الفارقة بين العلمين عند القاضى أن العلوم الضرورية يتعذر نفيها عن النفس بالشكوك والشبه . انظر المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار وجمع تلميذه ابن متوية ٣ :١٠٢ أ و ٤ :٣٠٤ أ مخطوط دار الكتب المصرية .

(٢) لا يتصور إلا فى الباقيات ، فى س .

واتصل بهذا الكلام فى أقسام العلوم الضرورية .

أقسام العلوم الضرورية :
ا — ما يحصل فينا مبدأ
ب — ما يحصل فينا عن طريق
جـ — أو ما يجرى مجرى الطريق .

والأصل فى ذلك ، أن العلم الضرورى ينقسم إلى ما يحصل فينا مبتدأ ، وهو كالعلم بأحوال أنفسنا من كوننا مريدين وكارهين ومشتهين ونافرين وظانين ومعتقدين وما شاكل ذلك ، وإلى ما يحصل فينا عن طريق ، أو ما يجرى مجرى الطريق .

فما يحصل فينا عن طريق ، فهو كالعلم بالمدركات فإن الإدراك طريق إليه . وما يحصل عما يجرى مجرى الطريق ، فهو كالعلم بالحال مع العلم بالذات ، فإن العلم بالذات أصل للعلم بالحال. ويجرى مجرى الطريق إلى العلم به ، والفرق بين ما يحصل فينا عن طريق وبين ما يحصل عما يجرى مجرى الطريق ، أن ما يحصل عن طريق يجوز أن يبقى مع عدم الطريق إليه ، وليس كذلك العلم الحاصل عما يجرى مجرى الطريق ، ولهذا يصح [1]من الله تعالى أن يخلق فينا[1] العلم بالمدركات من دون الإدراك ، ولم يصح أن يخلق فينا[2] العلم بالحال من دون العلم بالذات ، لما كان أصلا فيه وجارياً مجرى الطريق إليه .

أقسام العلم الضرورى الحاصل فينا مبتدأ :
١ — ما يعد فى كمال العقل
٢ — ما لا يعد فى كمال العقل

ثم الحاصل فينا مبتدأ ينقسم إلى : ما يعد فى كمال العقل[3] .

---

(١) ما بين الرقمين ورد فى ص على النحو التالى : أن يخلق الله تعالى فينا .
(٢) ناقصة من ا
(٣) يقول القاضى فى المحيط بالتكليف ٢ : ٢٥٨ ا : ينقسم كمال العقل إلى ثلاثة أنواع :
١ — العلم بأصول الأدلة (المدركات ، تعلق الفعل بالفاعل ، أحوال أنفسنا) .
٢ — العلم بما يعرف به المطلوب بالأدلة .
٣ — ما لا يتم العلمان إلا به مثل : الاختبار والعادات ، وقبح القبيح وحسن الحسن.

وإلى ما لا يعد فى كمال العقل .

وأما لا يعد فى كمال العقل ، فهو كالعلم بأن زيداً هو الذى شاهدناه من قبل ، فإنه علم مبتدأ من جهة الله تعالى ، ثم لا يعد فى كمال العقل ، ولذلك تختلف فيه أحوال العقلاء ، ففيهم من إذا شاهده أثبته ، وفيهم من إذا شاهده لم يثبته .

وأما المعروف فى كمال العقل ، فإنه ينقسم : إلى ما يستند إلى ضرب من الخبر[1] ، وإلى ما لا يستند إلى ذلك . فالذى لا يستند إلى الخبر[2] كالعلم بأن الذات إما أن يكون موجوداً[3] أو معدوماً[4] ، والموجود إما قديم وإما محدث . والمستند إلى الخبر[5] ، فهو كالعلم بتعلق الفعل بفاعله ، وما يتصل بذلك من أحكام الفعل من حسن وقبح وغيرهما .

معنى المشاهدة
— إذا كان[illegible]
مطلقة
— وإذا قيد[illegible]

وأما المشاهدة ، فهى الإدراك بهذه الحواس ، هذا فى الأصل ، وفى الأغلب إنما تستعمل فى الإدراك بحاسة البصر ، هذا إذا كان مطلقاً ، فأما إذا أضيف إليه العلم فقيل : علم المشاهدة ، فالمراد به العلم المستند[6] إلى الإدراك بهذه الحواس ، وفى الأغلب إنما يستعمل فى العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر فقط .

الأدلة على أ[illegible]
سالى لا يعر[illegible]
ضرورة
ولا بالمشاه[illegible]

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : إذا قلتم أن النظر فى طريق معرفة الله تعالى واجب لأنه تعالى لا يعلم ضرورة ولا بالمشاهدة ، فمن حقكم أن تثبتوا ذلك ليتم ما قلتم .

والمشاهدة مو[illegible]
باب نفى الرؤ[illegible]

والأصل فى ذلك أن الكلام فى أن الله تعالى لا يجوز أن يعرف مشاهدة ، فموضعه باب نفى الرؤية ، والذى يختص هذا الموضع الكلام فى أنه لا يجوز أن يعرف ضرورة .

---

(١) الجبرة فى ص
(٢) الجبرة فى ص
(٣) موجودة فى ا
(٤) معدومة فى ا
(٥) الجبرة فى ص
(٦) السند فى ص

وهذه مسألة خلاف بين الناس . فعندنا[١] ، أنه تعالى لا يعرف ضرورة في دار الدنيا ، مع بقاء التكليف .

مخالفته للجاحظ والأسوارى

وقد خالفنا فى ذلك أصحاب المعارف ، كالجاحظ[٢] وأبى على الأسوارى[٣] وقولنا فى دار الدنيا مع بقاء التكليف ، هو ، لأن المحتضر وأهل الآخرة يعرفون الله تعالى ضرورة . وقد خالف فيه أبو القاسم البلخى وقال : إنه تعالى كما يعرف دلالة فى دار الدنيا ، فكذلك فى دار الآخرة لأن ما يعرف دلالة لا يعرف إلا دلالة ، كما أن ما يعرف ضرورة لا يعرف إلا ضرورة . وقد حكى عن بعض المتأخرين ، أظنه المؤيد بالله[٤] قدس الله روحه[٥] ، أنه يجوز أن يكون من المكلفين من يعرف الله تعالى ضرورة فى دار الدنيا مع بقاء التكليف ، كالأنبياء والأولياء والصالحين .

مخالفته لأبى القاسم البلخى

عودة إلى الأدلة على أن الله لا يعرف ضرورة

والذى يدل على أن العلم بالله تعالى ليس بضرورى وإنما هو اكتسابى ، ما قد ثبت أنه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة ، فيجب أن يكون متولداً عن نظرنا ، وإذا كان كذلك فالنظر[٦] من فعلنا فيجب أن

---

(١) وعندنا فى ا .

(٢) هو عمرو بن بحر الجاحظ وكنيته أبو عثمان . توفى سنة ٢٥٠ هـ وكان بالإضافة إلى شهرته فى الأدب معتزلياً وصاحب اتجاه فى الاعتزال إذ كان يقول بالمعارف الضرورية ، وسيأتى تفصيل أصحاب المعارف . انظر المنية والأمل ٦٧ .

(٣) هو عمرو بن فائد . وكان شكيماً جدلا ، ذكره القاضى وصاحب المنية والحاكم أبو السعد فى شرح عيون المسائل فى الطبقة السادسة .

(٤) هو الإمام أحمد بن الحسن بن هارون الحسنى الآملى ، أخذ عن قاضى القضاة ، توفى سنة ٤١١ مرت ترجمته . انظر تراجم رجال للجندارى ص ٤ ، والمنية والأمل ص ١١٤ .

(٥) محذوف من ص .

(٦) والنظر فى ص

تكون المعرفة أيضاً من فعلنا ، لأن فاعل السبب ينبغى أن يكون فاعل[١] المسبب[٢] ، فإذا كان من فعلنا لم يجز أن يكون ضرورياً ، لأن الضرورى هو ما يحصل فينا لا من قبلنا .

ويدل على ذلك أيضاً ، هو أنها تقع بحسب قصودنا[٣] ودواعينا[٤] ، وتنتفى بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدراً فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجبت فيها القضية ، وهذا أصل دليلنا فى خلق الأفعال فإنا نقول بأن تصرفاتنا تقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفى بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدراً ، فلولا أنها محتاجة إلينا ، ومتعلقة بنا ، وإلا لما وجبت فيها هذه القضية ، كما فى تصرف الضرب[٥] واللون .

فإن قيل : على هذا الوجه الأول ، إن[٦] هذه الطريقة توجب عليكم فى اللون الحادث عند الضرب أن يكون من قبلكم لأنه يقع بحسب ضربكم ، يقل إذا قل ، ، ويكثر إذا كثر . قيل له : ليس ذلك اللون بحادث عند الضرب ، وإنما هو لون الدم انزعج بالضرب ، فلا يشبه[٧] مسألتنا .

فإن قيل : على الوجه الثانى ، يلزمكم أن يكون من العلم بمخبر الأخبار المتواترة من قبل المخبرين لأنه يقع بحسب قصدهم ودواعيهم ، قيل له : ليس كذلك ، ذلك[٨] علم من جهة الله تعالى يخلقه فينا عند خبرهم على ما سنبينه[٩] فى موضعه إن شاء الله تعالى .

---

(١) فاعلا فى ص

(٢) السبب فى ص

(٣) قصدنا فى ص

(٤) وداعينا فى ص

(٥) النير فى ا

(٦) فإن فى ص

(٧) تشبه فى ا .

(٨) بل ذلك فى ص

(٩) نبينه فى ا .

ومما يدل على أن العلم بالله تعالى(١) لا يجوز أن يكون ضرورياً ، هو أنه لو كان ضرورياً لوجب فى العادم له أن يكول معذوراً ، لأن ذلك عند الخصم موقوف على الله تعالى حتى إذا اختار(٢) الله تعالى(٢) كان وإلا فلا . وهذا يوجب فى الكفار كلهم أن يكونوا معذورين فى تركهم معرفة الله تعالى وغير ذلك من المعارف . وهذا الوجه معتمد عليه ؛ والخصم عند هذا الكلام إما أن يرتكب كون الكفار كلهم معذورين فى تركهم المعارف فيكفر بذلك . أو يقول إنهم إنما لم يعذروا لأنهم جحدوا ما عرفوه ، وهذا الاعتقاد وإن تخاص به من الكفر إلا أنه أظهر فساداً من الأول لأن الجحود إنما يجوز على العدد اليسير . فأما على العدد الكبير والجم الغفير فلا .

تتمة الأدلة على أنه تعالى لا يعرف ضرورة

وقد استدل على أنه تعالى لا يعرف ضرورة بوجوه منها :

إنه تعالى لو كان العلم به ضرورياً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه كما فى سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار ، ومعلوم أنهم مختلفون فيه ، فمنهم من أثبته ومنهم من نفاه .

ومنها أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يمكن نفيه عن النفس (٣)بشك أو شبهة(٣) . والمعلوم خلافه ، ولهذا فإنك تجد كثيراً ممن برز فى الإسلام واشتهر به . قد ارتد وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى ، كابن الراوندى(٤) وأبى عيسى الوراق(٥) .

---

(١) ناقصة من س (٢) ناقصة من س

(٣) بشبهة أوشك فى س

(٤) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى ، ذكره القاضى فى الطبقة الثامنة وقال إنه تاب آخر عمره . ونقل عنه الحاكم أبوالسعد (وليس الحاكم النيسابورى كما تقول فلزر محققة كتاب المنية والأمل) وابن المرتضى . كان معتزلياً ثم خرج عليهم وألف كتاباً سماه فضيحة المعتزلة رداً على كتاب الجاحظ فضيلة المعتزلة . ورد عليه أبو الحسين الخياط بكتاب الانتصار .

(٥) هو أبو عيسى محمد بن هارون الوراق المتوفى سنة ٢٤٧ هـ.

إلا أن هذا مما لا يمكن الاعتماد عليه ، لأن لقائل أن يقول : ما أنكرتم أن هذه المعارف مع أن الكل ضرورية ، تنقسم إلى : ما يمكنكم نفيه عن النفس لأن ما يفعله الله تعالى منه أقل مما فى مقدوركم من أضدادها ، وإلى مالا يمكنكم دفعه عن النفس لأن ما يفعله الله تعالى منها أكثر مما فى مقدوركم من أضدادها .

وصار الحال فيه كالحال فى الحركات الضرورية ، فكما أنها تنقسم : إلى ما يمكنكم دفعه لأن ما يفعله الله تعالى منها أقل مما فى مقدوركم من أضدادها ، وإلى مالا يمكنكم دفعه لأن ما يفعله الله تعالى منها أكثر مما فى مقدوركم من أضدادها ، كذلك فى مسألتنا.

ومنها، أنه لو كان العلم بالله تعالى ضرورياً لوجب أن يشترك العقلاء فيه، ومعلوم خلافه.

إلا أن لقائل أن يقول: لا تجب هذه القضية فى سائر الضروريات وإنما تجب فى بداية العقول ، ولهذا فإن العلم بالصنائع والحرف ضرورى ، ثم لم يشترك العقلاء فيه.

وقد استدل رحمه الله على أنه تعالى (١)لا يعرف(١) ضرورة ، بأن قال فى الكتاب : لو كان العلم بالله تعالى ضرورياً لوجب أن يكون صفة للأمور المشاهدة (٢)، كما فى العلم بأن الحلفاء تحترق بالنار ، وأن الزجاج ينكسر بالحديد ، وكالعلم بأن الظلم قبيح والعدل حسن ، ومعلوم خلافه .

إلا أن هذا مما لا يمكن الاعتماد عليه ، لأن لقائل أن يقول : أليس الله تعالى يعلم ضرورة فى دار الآخرة ، ويعرفه المحتضر وإن لم يكن صفة للأمور المشاهدة ، فهلا جاز ذلك فى دار الدنيا ؟

ما يتصل به الدليل من الكلام على أصحاب المعارف وأبى القا[سم]

واتصل بهذا ، الكلام على أصحاب المعارف(٣) ، وأبى القاسم(٤) البلخى

---

(١) لا يجوز أن يعرف ، فى س . (٢) المشاهدات فى س .

(٣) يقصد الذين يقولون أن المعارف كلها ضرورية وعلى رأس هؤلاء الجاحظ . وملخص قولهم: أن المعارف كلها ضرورية طباع وليس شىء من ذلك من أفعال العباد وليس للعبد سوى الإرادة . أنظر الملل والنحل ١ : ٧٥ .

(٤) محذوفة من ا . وهو أبوالقاسم عبدالله بن أحمد محمود البلخى الكعبى المتوفى سنة ٣١٩هـ ، ذكره صاحب المنية والأمل فى الطبقة الثامنة وقال هو من معتزلة بغداد.

أما أصحاب المعارف فقد تعاقوا فى ذلك بشبه :

منها ، أنه لو لم يكن العلم بالله تعالى ضرورياً ، وكان من فعلنا ، لكان يصح من الواحد منا أن يختار الجهل بدلا من العلم فى الحالة الثانية من النظر ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد ، والمعلوم أنه لا يمكن ذلك . فليس إلا أن المعرفة ليست من فعلنا وإذا لم تكن من فعلنا كانت ضرورية على ما نقوله .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن الواحد منا إنما لم[1] يمكنه إيقاع الجهل واختياره بدلا من العلم فى الحالة الثانية من النظر ، لأن العلم يحصل بسبب موجب ، والجهل يحصل باختياره ، وما يحصل بسبب[2] موجب ، بالوجوب أولى مما يحصل باختيار الفاعلين ، وهذا مما[3] لاشبهة فيه فهذا هو الوجه فى ذلك لا ما ظنوه[4] .

ومنها ،[5] أنهم قالوا : إن المكلف إذا لم يعرف فى نظره أنه نظر صحيح يؤدى[6] إلى العلم ، فإنه يجب أن لا يدخل تحت تكليفه ، ولا يجوز له[7] الاقدام عليه ، لأن الاقدام عليه كالاقدام على الجهل المطلق .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنه[8] لا يجب على المكلف أن يعلم فى نظره أنه مولد للعلم ومؤد إليه ، كما أنه لا يجب أن يعلم فيما يتصرف فيه من أحوال معاشه أنه يؤدى إلى المطلوب ، بل يكفى أن يعلم على الجملة فى نظره أنه حسن أو واجب . وقد تقرر عندهم ، أنه لو كان يؤدى إلى الجهل لكان

---

(١) لا فى ص
(٢) لسبب فى ا
(٣) لنا فى ص
(٤) ظنوا فى ص
(٥) ومنها هو فى ص
(٦) مؤد فى ا
(٧) ناقصة من ص
(٨) هو انه فى ا

لا يحسن ولا يجب ، فعلى هذا الوجه يجوز أن يدخل تحت تكليفه ولا يجب أن يعرف التفصيل الذى قالوه .

ومنها ، أنهم قالوا : إن المكلف لو كان مكلفاً بالمعرفة لكان يجب أن يعلم صفتها ، لأن المكلف لا بد[1] أن يكون عالماً بصفة ما كلفه ، والمعلوم أنه حال النظر لا يمكنه أن يعلم صفة المعرفة ، ولو وقعت المعرفة عند نظره لكان لا تقع إلا حدساً واتفاقاً ، فلا يحسن تكليفه بها ، لأن التكليف بما لا يعلم كالتكليف بما لا يطاق فى باب القبح .

والجواب عن ذلك ، أن المعرفة إذا اختصت بسبب أو طريق ، وعلم المكلف ذلك السبب وميزه عن غيره صار كما لو علم نفس المعرفة ، إذ المقصود أن يمكنه الاتيان بها ، وذلك ممكن إذا عرف سبب المعرفة كما يمكن إذا عرفها نفسها . وإذا كان كذلك فقد خرج العلم من باب الحدس والاتفاق . فهذا هو الكلام على أصحاب المعارف على حسب ما يحتمله هذا المجمل .

الكلام على القاسم البلخي يتعلق بمعرفة ضرورة

وأما الكلام على أبى القاسم البلخى ، فالأصل فيه هو أن يعلم أنه بنى مذهبه على أصل له وهو ، أن ما يعرف استدلالا ، لا يجوز أن يعرف إلا استدلالا كما أن ما يعرف ضرورة لا يجوز أن يعرف إلا ضرورة .

ونحن قبل أن نستدل[2] بإفساد هذه الطريقة نفسد مذهبه ابتداء ، فنقول : إن خلافه لا يخلو إما أن يكون خلافاً فى الصحة ، أو فى الوجوب .

فإن كان خلافاً فى الصحة ، فالكلام عليه هو أن نقول : قد ثبت أن العلم

---

(١) لا بد من ص
(٢) نشتغل فى ص

من أجناس المقدورات فلا يخلو إما أن يدخل جنسه تحت مقدورنا أولا ، فإن لم يدخل جنسه تحت مقدورنا فيجب أن يكون القديم تعالى قادراً عليه وإلا خرج عن كونه مقدوراً أصلا ، فإن دخل جنسه تحت مقدورنا ، فالقديم تعالى بأن يكون قادراً عليه أولى ، لأن قدرته على الأجناس إن لم تزد على قدرتنا لا تنقص عنها. وبعد فإن الذى يحصر القدرات فى الجنس والعدد إنما هو القدرة ، والقديم تعالى قادر لذاته ، فإذا كان العلم بالله تعالى(١) من المقدورات وجب أن يكون قادراً عليه ، وإذا ثبتت قدرته عليه صح أن يوجده فينا وإذا أوجده فينا كان ضرورياً .

وإن كان خلافه فى الوجوب فالكلام عليه هو أن نقول : إن أهل الآخرة لا يخلو حالهم من أمرين : إما أن يكونوا من أهل الجنة ، أو من أهل النار . فإن كانوا من أهل الجنة فلا يخلو ، إما أن يعرفوا الله تعالى ، أو لا يعرفوه . فإن لم يعرفوه لم يعرفوا استحقاق الثواب من جهته ، وجوزوا انقطاع ما هم فيه من النعيم ،وذلك يؤدى إلى التنغيص المنفى عنهم ، وإن عرفوا الله تعالى فلا يخلو ، إما أن يكونوا عرفوه اضطراراً أو استدلالا ، لا يجوز أن يعرفوه استدلالا ، لأن النظر والاستدلال يتضمن المشقة ويؤدى إلى التنغيص والتكدير(٢) وهما منفيان عنهم ، فلم يبق إلا أن يعرفوه ضرورة على ما نقوله .

ومتى قالوا : إنهم يعرفونه بتذكر النظر والاستدلال فلا يتضمن المشقة ولا يؤدى إلى التنغيص ، قلنا : لا بد من أن تكون هذه المعرفة(٣) واقعة منهم

(١) ناقصة من ا
(٢) ناقصة من س
(٣) المعارف فى س

باختيارهم ، ولو كان كذلك لوجب أن يختار أحدهم من العلوم ما يبلغ ثوابه ثواب بعض الأنبياء . والمعلوم خلافه .

هل يكون أهل الجنة ملجئين إلى هذه المعرفة

فإن قيل : هلا جاز أن يكونوا ملجئين إلى هذه المعارف ، فلا يستحقون(١) بذلك مدحاً ولا ثواباً ؟ قلنا : إن هذا سؤال لا يصح من الخصم ، لأن مذهبهم أنهم مكلفون فى دار الآخره ، والإلجاء مناف للتكليف . وهذه القسمة بعينها تعود فى أهل النار ، لأنك تقول : إن حالهم لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يعرفوا الله تعالى أولا فإن لم يعرفوه جوزا انقطاع ما هم فيه من العقاب وذلك يؤدى إلى الروح والراحة المنفيين عنهم ، فإن عرفوه فلا يخلو ؛ إما أن يعرفوه اضطراراً ، أو استدلالا ، لاجائز أن يعرفوه استدلالا ، لأنا إذا جعلنا العلم بالله موقوفاً على اختيارهم للنظر والاستدلال جاز أن لا ينظروا أو لا يتفكروا ، فلا يحصل لهم العلم بالله تعالى فجوزوا انقطاع عقابهم ، وذلك يؤدى إلى الروح والراحة ، وذلك لا يجوز عليهم .

وبعدُ ، فكان يجب فى الناظر ومن حقه أن يكون مجوزاً(٢) أن يجوز فى حالة النظر وقبل العلم انقطاع عقابهم ، وذلك يقتضى أن لا يخلص عقابهم من كل روح وراحة ، وذلك لا يجوز .

ومتى قالوا إنهم يعرفونه بتذكر النظر والاستدلال ، قلنا : لم يسبق منهم نظر فيتذكروه ، لأن المعلوم من حال كثير من أهل النار أنهم ما نظروا ولا استدلوا فكيف نتصور منهم تذكر .

وبعد فإنا إذا جعلنا ذلك موقوفاً على اختيارهم ، جاز أن يختار أحدهم من العلوم ما يبلغ ثوابه قدر ما يكفر عقاب معاصيه ، فيستحق الخروج من النار ، وهذا محال .

(١) يستحقوا فى س .
(٢) فى ا كلة مميلا بعد مجوزاً ، وقد شطب عليها الناسخ .

فى علم الكلام عامة وفى آراء المعتزلة بخاصة ، وفى أسلوب القاضى عبد الجبار بوجه خاص .

ولما كان الأستاذ عبد الكريم عثمان مشتغلا بالفعل بالكلام والاعتزال والقاضي ، لأن رسالته التى أعدها للحصول على إجازة الدكتوراة تبحث فى القاضى عبد الجبار وآرائه الكلامية ومنزلته عند المعتزلة ، فلا جرم أنه أصلح من يتمكن من تحقيق هذه الرسالة الخطية .

* * *

والقاضى كتب كثيرة ، منها «المغنى» الذى أومأنا إليه ، ومنها غير «المغنى» ولكن مما لا نزاع فيه أن « شرح الأصول » أشهر كتب القاضى ، وأعظمها أثراً ، وأشيعها ذكراً . وقد كنت أسمع من أستاذى الكبير أحمد أمين فى مجالسه رغبته الشديدة فى إخراج هذا الكتاب ، الذى يكشف عن حقيقة آراء المعتزلة .

ومن المعروف أن الأصول التى يجتمع حولها سائر المعتزلة ، والتى لا يوصف المتكلم بأنه معتزلى إلا إذا قال بها واعتنقها ، وآمن بها ، ودافع عنها ، هى الخمسة ، وهى التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وقد ذكر القاضى هذه الأصول بالترتيب الذى ذكرناه . ولم يكن الاجماع منعقداً على هذا الترتيب على هذا النحو ، ومما لاشك فيه أنه لم يكن كذلك منذ بدء ظهور المعتزلة ذلك أننا إذا أخذنا بالرواية التى تذهب إلى أن المعتزلة إنما نشأوا عندما انفصل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد عن حلقة الحسن البصرى بسبب قولهما بأن مرتكب الكبيرة ليس كافراً ولا مؤمناً ، بل فى « منزلة بين المنزلتين » ، لاجرم كان هذا الأصل نعنى المنزلة بين المنزلتين أول الأصول الخمسة .

وقد نظر القاضى فى قضية الاعتزال ، وردد الأقاويل المختلفة التى تذكر فى سبب نشأة الاعتزال ، ولم سمى المعتزلة كذلك ، وانتهى إلى رأى ذكره فى ابتداء هذا الكتاب ، من أن أصل الاعتزال هو على بن أبى طالب باعتبار أنه أول من بحث فى دقائق علم الكلام ، وأخذ عنه ابنه محمد بن الحنفية ، ثم ابنه أبو هاشم بن محمد بن الحنفية ، وعنه أخذ واصل بن عطاء . ولكن هذه الرواية تعوزها الأسانيد والأدلة التاريخية ، ولو أنها تفسر الصلة بين الشيعة والمعتزلة . والحق هذا يتنافى مع ما ذكره مؤلفو كتب الفرق مثل البغدادى والاسفراينى وغيرهم من أن عليا بن أبى طالب نهى عن الخوض فى أمر القدر ، وقال للسائل الذى سأله إنه طريق دقيق لاينبغى الخوض فيه . فكيف يتلاءم هذا الخبر مع ماذكره القاضى من أن عليا أول من بحث فى دقائق علم الكلام . ونرجع من هذا الاستطراد إلى النظر فى المنزلة بين المنزلتين ، واعتبارهما أول الأصول الخمسة .

ولم لا يكون ذلك كذلك ، وتعد المنزلة بين المنزلتين هى رأس علم الكلام ، والأصل الذى تدور حوله سائر الأصول الأخرى ؟ .

إن هذا ممكن ، بل هو أقرب إلى روح أصول الدين . ذلك أن المنزلة بين المنزلتين تبحث فى قضية الإيمان والكفر ، وهذه القضية هى لحمة الدين وسداه . وقد نزلت الشريعة على محمد عليه السلام لهداية الكفار إلى طريق الإيمان ، والتمتع بنعمة الإسلام . كان العرب مشركين ، إذ عبدوا الأوثان ، فأشركوا مع الله آلهة آخرين زعموا أنها تقربهم إلى الله زلفى . ولذلك كفروا ، وينبغى لكى نعدهم من جملة المؤمنين أن يتبعوا ما جاء فى كتاب الله من وجوب « التوحيد » ، مصداقاً لقوله تعالى فى سورة الأخلاص : « قل هو الله أحد » إلى آخر السورة . فالتوحيد إذن فرع من ذلك الأصل أى الكفر والإيمان ، ومتى يكون المسلم مؤمناً أو كافراً أو فاسقاً بالمعنى الذى ذهب إليه المعتزلة . والأغلب

وبعد ، فلو كانوا مكلفين بالنظر والاستدلال وبتحصيل المعرفة ، لـكان لا بد من أن يكون لهم طريق إلى الانتفاع بالتكاليف ولن يكون هكذا إلا وتقبل توبتهم إذا تابوا ، فـكان يجب وقد علموا أنهم يتخاصون بالتوبة من النار أن لا يعدلوا عنها[١] ساعة واحدة ، وأن يتوبوا ويتخلصوا من النار، وهذا محال . فهذه جملة دالة على مثال ما يقوله أبو القاسم البلخى ابتداء .

تتمـة الرد على اعتراض أبي القاسم البلخى

فأما ما أورده من الشبهة من أن ما يعلم ضرورة لا يجوز إلا أن يعلم ضرورة ، فـكذلك ما يعرف استدلالا لا يجـوز أن يعرف إلا استدلالا فغير مستقيم ، لأنه جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما ، فلا يقبل . على أن فيما نعلم اضطراراً ما يجوز أن يعلم استدلالا ، ألا ترى أن العلم بكون زيد فى الدار ، كما يحصل مشاهدة يحصل بخبر منبىء صادق فقـد ماظنه . فأما إذا علم ضرورة ، إنما لم يجز أن يعلم استدلالا ، لا لأنه معلوم ضرورة ، بل لأنه معلوم فقط . ولهذا فإنه لو علم استدلالا مرة لا يمكنه[٢] أن يعلم استدلالا مرة ثانية ، لوجه معقول وهو ، أن النظر والاستدلال قط لا يجامع القطع والبتات ، لاحتياجه إلى التجويز والتمثيل . على أن العلم بالمشاهدات ، وغيره من الأمور التى قاس عليها ، من كمال العقل والنظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل ، فلهذا لم يجز فى هذه الأمور أن تعلم استدلالا ، وهذا غير ثابت فى العلوم المـكتسبة ، ففارق أحدهما الآخر .

الرد على من يقول لن الله قد يعرف تقليداً

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : كيف يصح قولـكم أنه تعالى إذا لم يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة ، وجب أن نعرفه بالنظر والاستدلال ، وفى الناس

(١) ناقصة من ا (٢) يمكن من فى ص

من قال إنه يعرف تقليداً (١) . وأجاب : بأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة حتى يجعله كالقلادة فى عنقه ، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقاً للعلم ولهذا لم نذكره فى الطرق المذكورة .

والذى يدل على ذلك هو أن المقلد لا يخلو إما أن يقلد أرباب المذاهب جملة ، أو لا يقلد واحداً منهم إذ لا معنى لتقليـــد بعضهم دون بعض لفقد المزية والاختصاص ، لا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب جملة لأنه يؤدى إلى اجتماع الاعتقادات المتضادات ، فلم يبق إلا أن لا يقلد واحداً منهم ، ويعتمد على النظر والاستدلال .

الرد على القو... بتقليد الأزهد

فإن قالوا نقلد الأزهدين فلتقليدهم مزية على تقليد غيرهم ، قلنا : ليس الزهد والتقشف من أمارات الحق ، ولهذا فإنك تجد كثيراً من رهبانية النصارى قد بلغوا فى الزهد الغاية مع كونهم على الباطل ، هذا وجه . ومن وجه آخر ، وهو أن يقال : ما من طائفة إلا وفيها زهاد وعباد ، فلا يخلو ، إما أن يقلد زهاد الطوائف أجمع أو لا يقلد واحداً منهم إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض ، لفقد المزية والاختصاص ؛ لا يجوز أن يقلد زهاد الطوائف أجمع لأن فى هذا اجتماع الاعتقادات المتضادات ، فلم يبق إلا أن لا يقلد واحداً منهم ويعتمد على النظر والاستدلال .

الرد على القو... بتقليد الأكثر...

فإن قالوا نقلد الأكثرين فللـكثرة مزية ، قلنا : ليست الـكثرة من أمارات

(٢) يقول القاضى فى المغنى ١٢ : ٧٠ مخطوط دار الـكتب : القول بالتقليد يؤدى إلى جحد الضرورة . لأن تقليد من يقول بقدم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها . فيجب إما أن يعتقد حدوثها أو قدمها أو يخرج عن كلا الاعتقادين ، وكلاهما محال . ولا يصح التقليد للـكثرة ، ولا للصلاح .

الحق ، ولا القلة من علامات[١] الباطل . ولهذا ذم الله الأكثرين بقوله : « **واكثرهم للحق كارهون** »[٢] « **واكثرهم لايعلمون** »[٢] ومدح الأقلين بقوله جل وعز[٣] : **وقليل ما هم** » « **وما آمن معه الا قليل** » « **وقليل من عبادى الشكور** »[٤]. وقال الشاعر[٥] فى القايل :

تعيرنا أنا قليل عديدنا فقلت لها إن الكرام قليل

ولهذا فإن الحارث بن حوط لما قال لأمير المؤمنين على[٦] عليه السلام : أترى يا أمير المؤمنين أن أهل الشام مع كثرتهم على الباطل وأهل العراق مع قلتهم على الحق ، فقال له : يا جار إنه لمابوس عليك ، الحق لا يعرف بالرجال ، وإنما الرجال يعرفون بالحق ، اعرف الحق تعرف أهله قلوا أم كثروا ، واعرف الباطل تعرف أهله قلوا أم كثروا .

فإن قالوا أليس قد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : عليكم بالسواد الأعظم ، فهذا يدل على أن تقليد الأكثرين أولى ، قلنا : إن صح هذا الخبر وثبت فالمراد به أن الأمة متى أجمعت على حكم شرعى يجب متابعتهم ولا يجوز مخالفتهم .

ومن جيد ما يعتمد عليه فى فساد التقليد هو ، أن المقلد لا يخلو إما أن يقلد العالم أو غير العالم ، لا يحل أن يقلد غير العالم ، فإذا قلد العالم فلا يخلو ذلك العالم إما أن يكون قد علم ما قد[٧] علمه تقليداً ، أو بطريقة أخرى ،

(١) أمارات فى س

(٢) ما بين القوسين ورد فى س على النحو التالى : وأكثرهم لا يعقلون ، و أكثرهم للحق كارهون . الآية الأولى المائدة ١٠٣ ، والثانية الزخرف ٧٨

(٣) عز وجل فى س

(٤) سورة ص ٢٤ وهود ٤٠ وسبأ ١٣

(٥) أو القائل ، وقائل هذا البيت هو السموءل .

(٦) ناقصة من س . (٧) ناقصة من أ .

لا يجوز أن يكون قد علمه تقليداً ، لأن الكلام فيه كالكلام فى الأول فيؤدى إلى ما لا يتناهى من المقلدين ومقلدى المقلدين ، وهذا محال وإن علمه بطريقة أخرى ، فلا يخلو إما أن يعلمه اضطراراً أو استدلالا لا يجوز أن يعلمه اضطراراً لما تقدم من الوجوه لأنه كان يجب أن يشاركه فيه ، فلم يبق إلا أن يعلمه استدلالا على ما نقوله . وهذا يبين لك فساد التقليد .

ومما يعتمد عليه[١] فى فساد التقليد وهو أجود أن[٢] المقلد لا يأمن خطأ من قلده فيما يقدم عليه من الاعتقاد وأن يكون جهلا قبيحاً ، والإقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا قبيحاً بمنزلة الإقدام عليه مع القطع على ذلك .

شبهة الخلط بتقليد الرسول

فإن قيل : ألستم جوزتم[٣] تقليد الرسول فقد دخلتم فيما عبتم علينا ، قلنا : معاذ الله أن يكون ذلك تقليداً ، لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة ، ونحن إنما قبلنا قوله لظهور العلم المعجز عليه .

تقليد العامى للعالم

فإن قيل : ألستم جوزتم للعامى تقليد العالم ، قلنا : إن ذلك ليس بتقليد ، فإنا إنما جوزنا له الرجوع إلى قول العالم لقوله تعالى : « **فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون** »[٤] ولأن الأمة اتفقت على أن له الرجوع إليه ، فلا يكون تقليداً . وبعد فإنا إنما سوغنا له ذلك فى الفروع ، وفيما يكون طريقه الاجتهاد ، فلا يصح قياس الأصول عليه ، وعلى أنا لم نجوز للعامى أن يعتقد صدق ما يقوله العالم والقطع عليه وعلى أن خلافه كذب ، وإنما الذى سوغناه له أن يعمل بقوله فقط .

(١) ناقصة من أ (٢) هو أن فى س

(٣) وردت العبارة على نحو آخر أيضاً هو أنتم قد قلدتم الرسول الخ

(٤) الأنبياء ٧

الرد على شبهة أن الله لا يجب معرفته أصلا

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : كيف يصح قولكم إنه تعالى إذا لم يعرف من وجه ، وجب أن يعرف من وجه آخر وفى الناس من قال إنه لا تجب معرفته أصلا . وأجاب عنه : بأنا إنما بينا ذلك على أن معرفة الله تعالى واجبة ، وسنبينه فى هذا الفصل ، ثم قلنا : الطريق إلى معرفة الله تعالى لا يخلو من أحد أمور ثلاثة ، وقد بطل اثنان منها ، فبقى الثالث ، وهذا صحيح .

الدليل على أن معرفة الله واجبة

ثم الدليل على أن معرفة الله تعالى واجبة هو أنها لطف [١] فى أداء الواجبات واجتناب المقبحات ، وما كان لطفاً كان واجباً[٢] لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس . وإنما قلنا إنها لطف ، لأن اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات ، على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة ؛ ومعرفة الله تعالى بهذه الصفة . ألا ترى أن الانسان إذا عرف أن له صانعاً صنعه ومدبراً دبره إن أطاعه أثابه وإن عصاه عاقبه ، كان أقرب إلى أداء الواجبات ، وترك المقبحات . وإن كنا إذا حققنا قلنا : فاللطف هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب لأنه الذى يثبت له حظ الدعاء والصرف ، إلا أن ذلك لما ترتب على العلم بالله ، عد العلم بالله تعالى فى اللطف لما لم يتم اللطف إلا به .

وقد اختلف كلام قاضى القضاة فى هذا الباب[٣]؛ فمرة أشار إلى ماذكرناه ، ومرة قال القضاة بل لاشىء من المعارف التى يوجبها على المرء ، إلا وله حظ فى اللطف ،ألا ترى أنه لولم يعلم اللهتعالى قادراً عالماً ، لم يكن علمه باستحقاق الثواب والعقاب من جهته لطفاً له .

---

(١) لطفت فى أ
(٢) ذلك لأن النظر هو المؤدى إلى العلم . انظر المغنى للقاضى عبد الجبار ١٢ : ٤٥ مخطوط دار الكتب المصرية . (٣) الكتاب فى أ

فهرس لما ينبغ... فيه النظر

ثم إنه رحمه الله ألحق بهذا[١] كالفهرست لما يريد أن يذكره من بعد ، فقال:[٢]إذا لم يكن بد من النظر، فينبغى أن ينظر فىهذه الحوادث من الأجسام وغيرها ويرى جواز التغير عليها فيعرف أنهـــا محدثة[٣] ، ثم ينظر فى حدوثها، فيحصل له العلم بأنلها محدثا قياساً على تصرفاتنا فى الشاهد ، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى على طريقة أبى الهذيل وهو الصحيح .

رأى أبى الهذيل وجود المحدث

رأى أبى عل... وجود المحدث المخالف لنا

ثم ينظر فى أن ذلك المحدث لا يجوز أن يكون هو ولا مثله فيحصل له العلم بأن له[٤] محدثاً مخالفاً لنا وهو اللهتبارك و[٥] تعالى ، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى[٦] بالنظر والاستدلال عند أبى على .

١ ـ أنه قادر

ثم ينظر فى صحة الفعل منه ، فيحصل له العلم بكونه قادراً .

٢ ـ أنه عالم

ثم ينظر فى صحة الفعل منه على وجه الاحكام والاتساق ، فيحصل لهالعلم[٧] بكونه عالماً ، ثم ينظر فى كونه قادراً أو عالماً ، فيحصل له العلم بكونه حياً .

٣ ـ أنه حى سميع ، بصير مدرك .

ثمينظر فى كونه حيا لا آفة به ، فيحصل له العلم بكونه سميعاً بصيراً مدركاً للمدركات .

٥ ـ أنهموجو... وقديم

ثم ينظر فى كونه عالماً وقادراً ، فيحصل له العلم بكونه موجوداً .

ثم ينظر فى أن الحوادث تنتهى إليه وهو لاينتهى إلى حد ، فيحصل له العلم بكونه قديماً .

---

(١) بهذه الجملة ما هو ، فى س (٢) التغير فى س
(٣) ما بين القوسين ناقص من س
(٤) لها فى أ (٥) ما بين القوسين ناقص من س
(٦) عز وجل فى س (٧) ناقصة من أ

ثم ينظر فى كونه قديمــاً ، فيحصل له العلم بأنه ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من المجاورة والحلول وغير ذلك من الصعودوالهبوط والارتفاع والانحدار والانتقال من مكان إلى مكان ولايجوز[١] الزيادة ولا[٢] النقصان عليه .

ثم ينظر فى أنه لايجوز عليه الزيادة والنقصان فيحصل له العلم بأنه غنى لايجوز عليه الحاجة ، إذ الحاجة إنمـا تجوز على من يجوز عليه الزيادة والنقصان.

ثم ينظر فى أنه لايجوزعليه ما يجوزعلى الأجسام من المجاورة والمقابلة والمماسة والحلول ، فيحصل له العلم بأنه لايرى بالأبصار ولايدرك بشىء من الحواس .

ثم ينظر فى أنه لوكان معه ثان لتمـانعا ، وهـــذا يؤدى إلى الضعف الذى لايجوز إلا على الأجسام ، فيحصل له العلم بأنه واحد لاثانى له يشاركه فى القدم والإلهية ، فيكون قد حصل له العلم بكمال التوحيد .

ثم ينظر بعد ذلك[٣] فى أنه عالم بقبح القبيح ومستغن عنه وعالم باستغنائه عنه فيحصل له العلم بكونه عدلا حكيما ، لايفعـــل القبيح ، ولا يخل بالواجب ، ولا يأمر بالقبيح ، ولاينهى عن الحسن ، وأن أفعاله كلها حسنة .

فبهذه الطرق يحصل المرء لنفسه علوم التوحيد والعدل فهذه جملة أجملها[٤] رحمه الله ليفصلها[٥] من بعد .

ثم إنه رحمه الله لمـا فرغ من المقدمة التى قدمها ، عاد إلى الـكلام فى أن معرفة الله تعالى واجبة ، ليرتب عليه الكلام فى أن النظر فى طريق معرفة الله[٦] واجب .

ليس جسما … عرضا … يجوز عليه … يجوز عليهما

… غنى

… لا يرى … يبصر ولا … ك بالحواس

… واحد … ثانى له

… أنه عادل

… أن معرفة … واجبة ليدلل … أن النظر … طريق معرفة … واجب

---

(١) ناقصة من س　　(٢) ناقصة من س
(٣) ناقصة من أ　　(٤) أجله أ
(٥) ليفصله من أ　　(٦) الله تعالى فى س

النظر فى طريق معرفة الله ليس مقصوداً لذاته

والأصل فى ذلك ، أن النظر فى طريق معرفة الله تعالى واجب[١] . ثم ليس هو المقصود فى نفسه ، وإنمـا المقصود منه المعرفة ، حتى لو أمكننا تحصيل المعرفة بدونه لـكان لا معنى لإيجابه .

مخالفة أصحاب المعارف ومن قال بالإلهام أو طبع المحل

وقد خالفنا فى ذلك أصحاب المعارف إلا أنهم افترقوا ، فمنهم من قال : إن المعارف كلها تحصل إلهاماً وهؤلاء لايوجبون النظر البتة ، ومنهم من قال : إن المعارف تحصل بطبع المحل عند النظر ، فيوجبون النظر إليه . ولـكن[٢] لا على هذا الوجه الذى أوجبنا . فبقى الخلاف بيننا وبينهم .

والأصل فى هذا الباب أن يعلم أن وجوب كل نظر يندفع به الضرر عن نفسه مقرر فى عقل كل عاقل ، ولا شبهة فى ذلك وإنما يشتبه الحال فى بعض الأنظار المفصلة هل هو بهذه الصفة أم لا .

ثم إذا أردنا أن نعلم وجوب بعض الأنظار المفصلة التى هذا حالها ، نلحقه بالجملة المقررة فى العقل ، وصار الحال فيه كالحال فى العلم بقبح الظلم على الجملة ، والعلم بأن هذا بعينه ظلم ، فكما[٣] أنا عند هذين العلمين نختارمنهما[٤] علماً ثالثاً بقبح الظلم المعين إلحاقاً بالجملة المقررة فى العقل ، كذلك ههنا . إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن[٥] النظر فى طريق معرفة الله تعالى ممـا يندفع به الضرر عن النفس ، ثبت وجوبه .

---

(١) إن إيجاب النظر هام عند القاضى لأنه أساس التكليف ، والنظر من فعل العبد عنده لأنه يكون بحسب دواعيه ، وكذلك المعرفة ، ووجودها من جهة العبد يصح لأنه لا مانع يمنعه من فعلها ... ويصح أن يعرف منها أو من أحدها ما يحسن معه أن يكلفوا أنه تعالى يصح أن يكلفها العبد انظر المغنى ١٢ : ١١٣ أ ويؤيد الجوينى وجهة نظر القاضى فى أن النظر هو الذى يفضى إلى العلم . انظر الارشاد للجوينى ص ٣
(٢) ناقصة من س　　(٣) كما فى س
(٤) ناقصة من س　　(٥) ناقصة من س

الضرر الذى يندفع بالنظر

فإن قال : وما ذلك الضرر الذى يندفع عن النفس بالنظر فى طريق معرفة الله تعالى[١] ، قيل له : هو[٢] الضرر الذى يخاف المرء[٣] عند تركه النظر[٤] فإن المكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يخاف من ترك النظر[٤] ضرراً لسبب من الأسباب .

فإن قال : وما أسباب الخوف ؟ قلنا : تختلف ، فربما يكون اختلاطه بالناس وسماع اختلافهم فى الأديان وتضليل بعضهم بعضاً ، وتكفير بعضهم بعضاً ، وقول كل واحد منهم للآخر إن الحق فى جانبى ، وأن ما أنت عليه باطل يؤدى إلى الهلاك ، فعند هذا يخاف العاقل إن لم ينظر ولم يتفكر أن يقع فى ورطة ومهلكة ، وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة وقصص القاصين وتخويف المخوفين ، وربما يكون ذلك بخاطر[٥] من جهة الله تعالى أو من جهة بعض الملائكة ، وربما يعتريه الخوف بأن ينظر فى كتاب فيرى[٦] هناك مكتوباً : لا يأمن أن يكون لك صانع صنعك ، ومدبر دبرك ، إن أطعته أثابك ، وإن عصيته عاقبك . فعند هذه الأسباب أو عند بعضها لا بد من أن يخاف من ترك النظر ضرراً ، حتى لو لم يخف البتة لم يكن مكلفاً ولا عاقلا ؛ إذ العاقل إذا خوف بأمارة صحيحة خاف لا محالة . وقد تقرر فى العقل أن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوماً أو مظنوناً ، وسواء كان معتاداً أو غير معتاد ، إذا كان المدفوع به دون المدفوع ا فثبت وجوب النظر فى طريق معرفة الله تعالى .

---

(١) ناقصة من س . (٢) ناقصة من س .
(٣) العبد فى س . (٤) ما بين الرقمين ناقص من ا
(٥) بخاطره فى س . (٦) أو ، فينظر .

فإن قيل ؛ ما أنكرتم أن ضرر النظر أكبر من الضرر الذى يندفع به ؟ قلنا : لأن الضرر الذى يندفع بالنظر هو ضرر العقاب ولا شبهة فى أن ضرر النظر دونه .

ومتى قيل : إن ذلك الضرر يمكن دفعه عن النفس بالتقليد أو بأن يعرف الله تعالى اضطراراً أو مشاهدة فلا يحتاج إلى النظر والاستدلال ، قلنا : قد تكلمنا على هاتين المسألتين وبينا فساد التقليد وأنه تعالى لا يجوز أن يعرف اضطراراً ولا بالمشاهدة .

ومتى قيل : إن ذلك الضرر مظنون فلا يجب دفعه ، قلنا : لا فرق بين أن يكون الضرر مظنوناً أو معلوماً فى وجوب دفعه ، ألا ترى أنه لا فرق بين أن يشاهد فى الطريق سبعاً ، وبين أن يخبر مخبر بذلك ، فإنه يلزمه للتجنب عن سلوك تلك الطريق فعلى هذا يجرى الكلام فى ذلك .

فصل : ثم أنه رحمه الله عطف على الجملة المتقدمة الغرض المقصود بالباب وهو الكلام فى أن النظر فى طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات ، ورتبه على الفصل الذى قبله لما كان ذلك كلام فى وجوب النظر ، وهذا كلام فى أنه أول الواجبات .

ودل على ذلك بأنه قال : سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى ، ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر فيجب أن يكون النظر أول الواجبات( ) .

ونحن قبل إيراد الدلالة على ذلك نبين المراد بهذه العبارة فإن إطلاقها

---

(١) وأول من قال بإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع هو جهم بن صفوان . انظر الملل والنحل ١ : ١١٥ ، والانتصار للخياط ١٨١ ، ٢٣٢ .

يوم أنه لا يجوز أن يكون فى الواجبـــات ما يجب على المرء حال توجه التكليف عليه كالنظر ، وليس كذلك . فإن من دخل زرع الغير ثم توجه عليه التكليف[1] يلزمه الخروج عنه[1] كما يجب عليه النظر ؛ هذا بقابه ، وذلك بجارحته . وكذلك من كان عليه دين ، أو عنده وديعه ثم توجه عليه التكليف فإنه يلزمه الخروج عن عهده ، وذلك كما يلزمه النظر .

النظر فى طريق معرفة الله من الواجبات التى لا ينفك عنها المكلف بوجه من الوجوه

إذا ثبت هذا فاعلم أن المراد بقولنا إن النظر فى طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات أنه من الواجبات التى لا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه .

والدليل على ذلك ، أن سائر الواجبات إما أن تتأخر عن معرفة الله تعالى أو يجوز انفكاك المكلف عن وجوبه عليه . وكلامنا فيما لا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه .

وبيــان ذلك أن الواجبات على ضربين : عقلى وشرعى ، فالعقليات نحو رد الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة فـما من شىء منها إلا ويجوز انفكاك المكلف عنه بحال من الأحوال ، وأما الشرعيات ، فالشرط فيها إيقاعها على وجه القربة والعبادة إلى الله تعالى ، وذلك لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى .

فإن قيل كيف يصح قولكم أنه لايجوز أن ينفك عن وجوب شكر النعمة عليه ؟ قلنا : لأن النعمة لا يخلو أن تكون من قبل الله تعالى ؛ وشكر نعمة الله تعالى لاتجب إلا بعد [2]معرفته وتوحيده[2] وعدله ، وأنه قصد بذلك الإحسان إليه ، وإما أن تكون من قبل الآدميين ؛ فالآدمى إما أن يكون أجنبياً ولاشك

(١) فى س على النحو التالى : لا يلزمه الخروج عن عهده

(٢) فى س على النحو التالى : معرفته بتوحيده .

فى جواز انفكاكه عن وجوب شكر نعمة الأجنبى عليه ، وبقى أن يقال أنه لا يجوز أن ينفك عن وجوب شكر أبويه عليه ، وهذا فغير ممتنع أن يكون غرضهما بالمقاربة قضاء الوطر وتنفيذ الشهوة فلا يلزمه شكرهما .

فإن قيل : أليس المكلف إذا علم قبح الظلم والكذب وغيرهما من القبائح يلزمه[1] الاجتناب عنهما فهلا جعلتموه أول الواجبات ؟ قلنا : كلامنا فيما يلزم المكلف فعله والظلم والكذب وغيرهما من القبائح ليس بهذه المرتبة ، فإن أحدنا يمكنه الاجتناب عن[2] القبائح وإن لم يفعل فعلاً .

فإن قال : هذا لا يمكن ، لأن القادر بالقدرة لا ينفك عن الأخذ والترك ، قلنا : هذا أصل فاسد عندنا ، والدليل على ذلك ما ذكره شيخنا أبو اسحق ابن عياش[3] ، وهو أن أحدنا لا يريد تصرفات الناس فى الأسواق ولايكرهها ، فقد خلا عن الشىء وعن ضده .

فإن قيل : إنه يُعرض ، فلم يخل عن هذين الضدين إلا إلى ثالث هو الإعراض ، قلنا : الإعراض ليس بمعنى ، لأنه لا يعلم ضرورة ولا طريق إليه .

فإن قال : إن إليه طريقاً وهو كونه معرضاً ، قيل له : ليس للمعرض بكونه معرضاً ، وإلا كان يجد من نفسه ، كما يجد كونه مريداً أو كارهاً من نفسه ، وقد علم خلافه .

سؤال: هلاجعلـ... النظر فى وجوب النظـــر أول الواجبات؟والر...

فإن قيل : هلا جعلتم النظر فى وجوب النظر أول الواجبات ؟ قلنا : إن المكلف إذا بلغ كمال العقل لابد أن يخاف من تركه النظر ضرراً لسبب من

(١) لزمه فى س . (٢) من فى ا .

(٣) قال القاضى : وهو الذى درسنا عليه اولا ، وهو من الورع والزهد والعلم على حد عظيم . ذكره القاضى فى الطبقة العاشرة . انظر المنية والأمل ص ١٠٧ .

الأسباب ، وعلم وجوبه عليه ضرورة أو بالرد إلى ماهومعلوم ضرورة فلا يحتاج إلى النظر والاستدلال ، على أنا لم نعين النظر بل أطلقنا وقلنا : النظر فى طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات ، فلو كان النظر فى وجوب النظر نظراً فى طريق معرفة الله تعالى ، جاز أن يكون أول الواجبات .

هلا يكون العلم بالله أول الواجبات

فإن قيل : هلا جعلتم العلم بالله تعالى أول الواجبات فإنه هو المقصود بالباب ؟ قلنا : إنه وإن كان كذلك إلا أنه يتأخر فى الحصول عن النظر ولا يحصل إلا به ، فيجب أن يكون النظر أول الواجبات .

فإن قيل :يلزم على هذا أن يكون القصد إلى النظر واختياره أول الواجبات فإن النظر لا يحصل إلا به ، قلنا : ليس كذلك لأن النظر مجرد الفعل ، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة ، وحيث يقع مع القصد فالقصديقع تبعاً له .

وصار الحال فيه كالحال فى إرادة الأكل مع الأكل ، فكما أن الأكل لا يحتاج إلى الإرادة وحيث تقع معه إنما تقع تبعاً للأكل ، والمقصود هو الأكل ، كذلك ههنا .

وكذلك فإن أحدنا لو كان على شفير الجنة والنار وهو عالم بما فى الجنة من المنافع وبما [1] فى النار من المضار وسلبه الله تعالى إرادة دخول الجنة وخلق فيه إرادة دخول النار ، فإنه يدخل الجنة لا محالة دون النار من غير قصد وإرادة. فعلم أن مجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة .

يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أن الواحد منا لو كلف بالنظر ومنع عن المقصود والإرادة ، لكان يحسن [2] تكليفه بالنظر [3] فلو كان النظر يحتاج إلى القصد

(١) وعالم بما فى ص . (٢) بالنظر تكليفه فى ص .

والإرادة ، لكان تكليفه بالنظر تكليف ما لا يطاق ، وليس كذلك المعرفة لأن المعرفة محتاجة إلى النظر ، حتى لو منع عن النظر لما حسن تكليفه بالمعرفة ، لأن تكليفه بها تكليف ما لا يطاق .

هلا يكون ا... الذى يحصل ترك النظر الواجبات

فإن قيل : هلا قلتم إن الخوف الذى يحصل عند ترك النظر أول الواجبات ، قلنا : هذا خلف من الكلام وخطل من القول ، لأن الخوف من شرائط التكليف ، فكيف [1] يجعل واجباً على المكلف ، فضلا عن أن يكون أول الواجبات ؟ فلو [2] جاز هذا ، لجاز أن يقال : إن كمال العقل أول الواجبات ، وإن كان من شرائط التكليف .

واعلم أن هذا الخوف إنما يكون من قبلنا ، ولا يجوز أن يكون من قبل الله تعالى لأن المرجع به إلى ظن مخصوص ولا حكم للظن إلا إذا صدر من أمارة صحيحة ، والأمارة لا تجوز على الله تعالى لأنه عالم لذاته ، فلو وجد من جهته الظن والحال هذه ، لتنزل منزلة الظن السوداوى ، وذلك مستحيل عليه . يبين ذلك أن الظن لا يخلو إما أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما قاله الشيخ أبو هاشم ، أو يكون جنساً برأسه على ما يقوله باقى الشيوخ . فإن كان من قبيل الاعتقاد فلا يخلو إما أن يكون معتقده على ما اعتقده عليه ، أو لا يكون كذلك . فإن كان معتقده على ما اعتقده عليه لم يكن ظناً وكان علماً وإن لم يكن كذلك كان جهلا قبيحاً ، والله تعالى منزه عنه . وإن كان جنساً برأسه ، فإنه لا ينفك عن التجويز الذى هو اعتقاد

(١) وكيف فى ص . (٢) ولو فى ص .

مخصوص ، لحال ذلك الاعتقاد لا يخلو إما أن يكون معتقده على ما اعتقده عليه ، أو لايكون كذلك ، فإن كان معتقده على ما اعتقده عليه لم يكن ظناً بل يكون علماً ، وإن لم يكن كذلك كان جهلا قبيحاً والله تعالى منزه عن الجهل والقبيح .

فحصل من هذا أن الخوف لابد من أن يكون من فعلنا ، ثم لا يمتنع مع ذلك أن يكون من شرائط التكليف .

فإن قيل : لو كان المرجع بالخوف إلى ما ذكرتموه من الظن المخصوص لكان لا يدخل فى المعلومات ، والمعلوم[1] أن أحدنا يخاف الموت مع كونه مقطوعاً به ، قيل له : إنا لا نخاف الموت ، وإنما خوفنا من الوقت الذى يحدث فيه وينزل وذلك غير معلوم ، فلذلك[2] تحقق الخوف به .

فإن قيل : أليس الملائكة يخافون عذاب[3] الله تعالى ، قال الله تعالى : « **يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون** »[4] مع علمهم بأنهم لا يعذبون ، قلنا : إنهم لا يخافون العذاب على الحقيقة ، وإنما خوفهم خوف توق وحذر على ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله تعالى[5] .

هلا تكون مشاهدة الأدلة والنظر فى أحوال القادرين أول الواجبات

فإن قيل : هلا جاز أن تكون مشاهدة الأدلة والنظر فى أحوال القادرين أول الواجبات ؟ قلنا : المشاهدة مما لا يقف على اختيار المكلف ، بل يحصل على طريقة الوجوب والمكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يشاهد الأدلة ويعرفها[6] ضرورة فلا يحتاج إلى نظر فى ذلك ولا استدلال ، فلو أنه

(١) ومعلوم فى س (٢) ولذلك فى س .
(٣) العذاب من الله فى س
(٤) النحل ٥٠
(٥) ناقصة من ا ، وأبوهاشم هو عبد السلام الجبائى زعيم البهشمية من المعتزلة متوفى سنة ٣٢١ هـ . ذكره صاحب المنية فى الطبقة التاسعة ص ٩٤ . والقاضى عبد الجبار من أنصاره وإن خالفه فى بعض الامور .
(٦) أو يعرفها فى س .

محتاج إلى ذلك فإنا لم نقيد النظر بل أطلقنا وقلنا : النظر فى طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات .

فحصل من هذه الجملة أن النظر فى طريق معرفة الله تعالى أول[1] الواجبات العقلية على المعنى الذى تقدم .

وأما الواجبات الشرعية فعلى ما ذكره رحمه الله فى الكتاب قسمان : أحدهما ما هو من باب الوصف والقول والعبارة ، والآخر ما هو خارج عن هذا الباب .

أما الأول : فهو كالإقرار بالشهادتين وما يجرى هذا المجرى ، والثانى : هو من باب الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك . وكلا الوجهين متأخر عن معرفة الله تعالى .

أما الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات فالشرط فيها إيقاعها على وجه القربة والعبادة ، وذلك لا يحسن[2] إلا بعد العلم بالله وتوحيده وعدله .

وأما الإقرار بالشهادتين فلا شك فى أنه متأخر عن معرفة الله تعالى ، لأنا لو خلينا وقضية العقل ما كنا نوجب الإقرار بذلك إلا عند من لحقته تهمة فى دينه فهو إذاً أمر شرعى ، والتكاليف الشرعية لا شك فى تأخرها عن معرفة الله تعالى[3] وتوحيده ، وعدله هذا وجه ومن وجه آخر ، إن الأمر بالشهادتين صورته ، « أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله » وهذا قول يحتمل الصدق والكذب ، متردد بينهما ، فالمقر بهما لابد من أن يكون على بصيرة مما يقربه بحيث لا يجوز خلافه حتى يحسن منه ذلك وإلا قبح .

(١) فى س ، أول متقدم على جميع . (٢) يحصل فى ا
(٣) ناقصة من س .

فقد بان بهذه الجملة مصداق ما قاله[١] رحمه الله : أن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى وثبت أن معرفة الله تعالى لا تحصل إلا بالنظر فيجب أن يكون النظر أول الواجبات .

فصل ، اعلم أن سياق الكلام فى أن معرفة الله تعالى واجبة وأنها لا تحصل إلا بالنظر وأن النظر واجب وأنه أول الواجبات لما اقتضى أن تكون الدلالة بلفظ الوجوب وقد دل عليه بلفظ الحسن فقال : إن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى ، اعتذر عند ذلك بوجهين اثنين : أحدهما : أن الحسن لا ينفك عن الوجوب فى الواجبات الشرعية ، ولهذا إن الصلاة قبل الوقت كما لا تجب لا تحسن ، وكذلك صوم شهر رمضان قبل دخول الشهر كما لا يحسن لا يجب ، وكذلك الحج عند فقد الاستطاعة كما لا يجب لا يحسن فلا فرق بين أن يذكر بلفظ[٢] الحسن ، وبين أن يذكر بلفظ[٣] الوجوب إذا كان الحال ما ذكرناه .

الحسن لا ينفك عن الوجوب فى الواجبات الفرعية إلا فى بعض الواجبات

إلا أن هذه الطريقة مما لا يطرد فى جميع الواجبات الشرعية ، فإن الزكاة قبل دخول الحول تحسن وإن لم تجب ، وإن اعتذر عنه فالأولى أن يعتمد وجهاً آخر وهو ، أن الوجوب يتفرع على الحسن ، فلا يكون الواجب واجباً حتى يكون حسناً ، وإن جاز من العقل أن يكون حسناً وإن لم يجب ، إذا ثبت هذا ، وقد بين رحمه الله أن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى ، فبأن لا يجب أولى وأحق ، فهذا هو العذر الثانى .

---

(١) قال فى س
(٢) لفظ فى س
(٣) لفظ فى س

فصل : ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : إن قيل ما أول ما أنعم الله عليك فقل : خلقه إياى حياً لينفعنى[١] .

ما أول ما أن
الله على الإن

اعلم أنه لما كان ههنا واجبات لها أول وآخر ، وتبين أولها ، وكان لله تعالى علينا نعم لها أول وآخر ، أراد أن يتكلم فيها .

والأصل أن بين أولا حقيقة النعمة والمنعم وما يتصل بذلك .

اعلم ، أن النعمة هى كل منفعة حسنة واصلة إلى الغير إذا قصد فاعلها بها وجه الإحسان إليه .

تعريف النعمة

ولابد من أن تكون منفعة ، لأنها لو كانت مضرة محضة لما كانت نعمة . وقولنا مضرة محضة احتراز عن[٢] الآلام والأسقام التى يوصلها الله تعالى إلى الحيوانات ، فإنها لما كانت فى مقابلتها الأعراض الموفية عليها لا تكون مضاراً محضة .

ولا بد من أن تكون حسنة ، لأنها لو كانت قبيحة لما استحق عليها الشكر . والنعمة من حقها أن يستحق عليها الشكر . هذا هو الذى يقوله الشيخ أبو على[٣] .

وقد خالفه فيه أبو هاشم ، وجوز فى النعمة أن تكون قبيحة ، واستدل

---

(١) لن الله سبحانه وتعالى عند المعتزلة لا يخلق إلا لحكمة ، ولذلك كان قوله : خلقه إياى لينفعنى ، لجعل النفع وجهاً للحكمة من الخلق ، وإلا كان خلقه إياى عبثاً تعالى الله عن ذلك . والنعم عندهم نوعان : أحدهما لا يقدر عليه إلا الله كالإحياء والإقدار وخلق الشهوة والمشتهى وكمال العقل ، وثانيهما يقدر عليه غير الله كما يقدر عليه الله وهو نوعان : فمنه ما يصل إلينا من جهة الله على الحقيقة كالإرث ، والآخر ما يكون فى الحكم كأنه من جهة الله كالهبات والصدقات والهدايا .

(٢) من فى س

(١) هو محمد بن عبد الوهاب الجبائى ، من زعماء مدرسة البصرة الاعتزالية ، وأتباعه يلقبون بالجبائية ، توفى سنة ٣٠٣ هـ انظر المنية والامل ٨٠ .

على ذلك بأن قال : إن الله تعالى لو أثاب من لم يستحق الثواب فإنه يكون منعماً عليه مع أن ذلك قبيح . وإنما قلنا إنه قبيح لأنه لا ينفك عن التعظيم ، والابتداء به قبيح . ألا ترى أنه يقبح من أحدنا أن يعظم أجنبياً على الحد الذى يعظم والديه لا لوجه سوى ما ذكرناه من أن الابتداء بالتعظيم قبيح ، وكذلك فإن أحدنا لو كان[(١)] ملك الغير جميع مايملكه حتى يفقر نفسه لكان منعماً عليه بذلك مستحقاً للشكر من جهته وإن كان ما فعله قبيحاً لقوله عز وجل : « **ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط** [(٢)] » إلا أن لأبى على أن يقول إنى[(٣)] لا أسلم[(٤)] أن ذلك نعمة ، لأن من حق النعمة أن يستحق عليها الشكر ، ولو فعله الله تعالى عن ذلك ، لم يستحق الشكر ، ولو استحق الشكر من المثاب فإنما يستحق لأن المثاب وصل إلى ذلك الثواب والنفع من جهته عز وجل ، وكذلك الكلام فيمن ملك الغير جميع ما يملكه أنه لا يستحق بذلك الذى فعله مدحاً ولا شكراً ؛ ولو استحق الشكر من جهته إنما يستحق لأنه وصل إلى ما وصل إليه من المنافع من جهته وهذا غير مستبعد ، لأنه ليس يجب فى المنعم أن يكون قد فعل شيئاً فيستحق به الشكر لا محالة ، بل لا يمتنع استحقاقه للشكر وإن لم يكن منه[(٥)] فعل أصلا . ألا ترى أن من اكتسب فى جنب الغير مالا يلزمه شكر ذلك الغير وإن لم يكن منه إليه فعل ينصرف هذا الشكر إليه . وكذلك فإن أحدنا إذا أمر غلامه بأن يدفع دراهم إلى الغير ، يكون منعماً عليه ، مستحقاً للشكر من جهته وإن لم يكن منه إليه فعل . وكذلك فمن لم يطالب[(٦)] غريمه بالدين كان منعماً عليه مستحقاً للشكر من جهته من غير فعل ينصرف إليه الشكر .

---

(١) ناقصه من س
(٢) آل عمران ١٦١
(٣) إننا فى س
(٤) تسالم فى س
(٥) منه إليه فى س
(٦) يطالبه فى س

فعلم أن المنعم قد يكون منعماً عليه مستحقاً للشكر وإن لم يكن له فعل أصلا ، كما أن المخل بالواجب قد يكون مستحقاً للذم وإن لم يكن منه فعل .

واعتبرنا أن تكون واصلة إلى الغير لأنه لو أوصلها إلى نفسه لا تكون نعمة لأن من حق النعمة أن يستحق عليها الشكر ، ومن المستبعد أن يستحق الإنسان من نفسه لنفسه الشكر .

قصد الإحسان

واعتبرنا أن يكون فاعلها قصد بها الإحسان إليه ، لأنه لو لم يقصد بها منفعته وكان مقصده منفعة نفسه لم يكن منعماً[(١)]. ألا ترى أن البزاز إذا[(٢)] قدم إلى غيره تختا[(٣)] من بز ليختار منه ما شاء ويأخذ منه الثمن فإنه لا يكون منعماً عليه لما قصد بذلك نفع نفسه لا نفعه ، وكذلك فمن قطع الثياب الفاخرة لجواريه وغلمانه ليربح عليهم إذا باعهم ، لم يكن بذلك منعماً عليهم ، لما كان غرضه بذلك نفع نفسه لا نفعهم وكذلك فمن أنفق على أولاده نفقة جميلة لسرور نفسه لم يكن بذلك منعماً عليهم لما كان غرضه بذلك نفع نفسه ، وإن كان الغالب من حال الآباء أنهم إذا أنفقوا شيئاً على أولادهم كان[(٤)] غرضهم نفع الأولاد ومسرتهم وما يثبت لهم من السرور يكون على وجه التبع ، فلذلك يحكم بكونهم منعمين عليهم ، وكذلك فمن استأجر أجيراً ووفر عليه الأجرة لم يكن بذلك منعماً عليه لما كان غرضه بذلك نفع نفسه ، ولا يلزم على هذا التكليف ، فيقال : كان يجب أن لا يكون الله تعالى منعماً به علينا ، لأجل أن النفع يستحيل عليه جل وعز فلا يمكن أن يكون غرضه بذلك نفع نفسه ، وإنما غرضه بذلك تعريفنا إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف ، فصح أنه لا بد من أن يكون قصد فاعلها بها وجه الاحسان إلى الغير .

---

(١) منعما عليه فى س
(٢) لو فى س
(٣) التخت وعاء تصان فيه الثياب
(٤) فإن فى س

أن المسلمين فى الصدر الأول كانوا يرجعون فى التوحيد إلى كتاب الله ، يؤمنون بوجوده ، ويوحدونه ، ويتأملون فى المخلوقات وعجيب صنعها ليستدلوا منها على وجود الخالق . وقد ظل هذا التيار القرآنى سائداً عند جماعة كبيرة من المسلمين ، وهم السلفيون أو أصحاب الحديث ، أو الحنابلة .

ولعل هذا يصل بنا إلى مشكلة كبيرة ، قيل إن علم الكلام نشأ عن النظر فيها ، وكانت مسرحاً لصراع دام بين المعتزلة وأصحاب الحديث ، وبالذات الإمام أحمد بن حنبل ، ونعنى بها مشكلة خلق القرآن ، أو بعبارتهم : القرآن كلام الله ، أقديم هو أم مخلوق ؟ وكان المعتزلة من أنصار القول بخلق القرآن ، ويعدون — وهذا هو موضع الشاهد الذى نسوق من أجله هذه القصة — كل من يقول يقول بغير ذلك « كافراً » . وقد رفض الإمام ابن حنبل القول بخلق القرآن ، فعده المعتزلة كافراً ، عذبوه ، وضربوه بالسياط حتى خلعت كتفه ، وألقى فى غياهب السجن ، وحرضوا الخليفة على قتله . إنها الفتنة المعروفة فى التاريخ باسم « محنة » ابن حنبل ، وأساسها الإيمان أو الكفر ، والقول بقدم القرآن أو خلقه فرع لذلك الأصل .

ولكن محور البحث الكلامى تغير ، فانتقل من المنزلة بين المنزلتين ، وأصبح يدور فى أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس على التوحيد إلى انتهى الأمر بهذا العلم كله أن يسمى باسم « علم التوحيد » منذ القرن السادس .

* * *

ويبدو أن هذا الأصل الرابع نفسه لم يكن أول الأصول ، بل لعله آخر الأصول ترتيباً تاريخياً . ذلك أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر جزء لا يتجزء من العقيدة الإسلامية ، بغيره يصبح الإسلام ديناً نظرياً ، وحبراً على

ورق . وإنما الغرض من الدين هو العمل ، وقد قيل : لا خير فى علم بغير عمل . والمقصود بالعمل ههنا العمل الصالح ، أو الخير بإطلاق . وقد جاء فى محكم التنزيل ما نصه : « **ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر** »[1] وبعد ، فما الدين ؟ إنه مجموعة من الأوامر والنواهى وما المسلم الحق ؟ إنه الذى يستجيب للأوامر ويتبعها ، وينتهى عما نهى الله عنه . وقد أمرنا الله بمعرفته ، وبتوحيده ، كما أمرنا بالتصديق بالرسل والأنبياء والبعث ، كما جاء فى حديث الإيمان والإسلام ، من أن الإيمان هو أن [تؤمن بالله ، وملائكته ، ورسله ، والبعث فى اليوم الآخر ، والقدر خيره وشره] . وأن الإسلام يجمع إلى تلك العقيدة الإيمانية الصلاة والزكاة والصوم ، نعنى العبادات . وليس يكفى أن يكون الفرد الواحد مؤمناً مسلماً تقياً ورعاً ، ولكنه يعيش فى جماعة فاسدة فاسقة . لأن المقصود من العمران البشرى ، بل الإنسان على الحقيقة هو الفرد الذى يعد عضواً فى جماعة ، ورقيه متوقف على رقى الجماعة ، لذلك يعطيهم من ذات نفسه ، ويدعوهم إلى الخير ، حتى يصلح حال المجتمع ، فيصلح حال الفرد تبعاً لذلك . أى أن صلاح الفرد مترتب على صلاح المجتمع ، وليس العكس . ولهذا السبب حث الله على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وأتبع أوائل المسلمين هذه القاعدة ، فكانت أول الفرق الإسلامية هى الخوارج ، وهى فرقة تتشدد فى الدين وتغالى فيه ، وتجعل الأمر بالمعروف على رأس مبادئها ، بصرف النظر عن قيمة هذه الفرقة وهل كانوا من ناحية الدين على صوب أم على خطأ .

فإذا أخذنا الدين على أنه سلوك متحقق فى الأفراد ، وليس عقيدة نظرية فقط ، فلاجرم أن تكون قاعدة الأمر بالمعروف أول أصول الدين ، وليست آخرها .

وهذه وجهة من النظر جديرة بالاعتبار ، نعنى هل الدين ، وعلى رأسه معرفة الله وتوحيده والاعتقاد فيه ، أمر نظرى أم أنه سلوك عملى وعبادة .

(١) آل عمران آية ١٠٤

معنى المنفعة

فإن قيل : قد فسرتم النعمة بالمنفعة ، فما معنى المنفعة ؟ قيل له : معناه اللذة والسرور أو ما يؤدى إليهما أو إلى أحدهما .

أما اللذة [١] فكأن يحك جرب أحدنا الغير [١] ، أو يضع لقمة شهية فى فمه ، أو يخلع عليه خلعه نفيسة ، فيكون قد أوصل إليه اللذة والسرور .

وأما ما يؤدى إليهما ، فكأن يدفع إليه [٢] دراهم أو دنانير [٢] يشترى بها ما يشاء .

أو ما يؤدى إلى أحدهما ، فكأن يدله على كنز فيكون قد فعل به ما يؤدى إلى السرور . ولهذه الجملة عددنا دفع الضرر فى النفع وإن لم يكن نفعاً بنفسه لما كان مؤدياً إليه فقلنا : إن من استوهب إنسانا قدم للقتل وخلصه منه كان منعما عليه بذلك نافعاً له . ولذلك حكمنا أيضاً بكون الحياة نفعاً وإن لم تكن نفعاً بنفسها لكونها أصلا فى المنافع ومؤدية [٣] إليها . هذا حد النعمة .

معنى المنعم

وأما المنعم ، فهو فاعل النعمة ، كالمكرم والمجمل والمحسن ، فلا يزاد فى [٤] تفسيره على هذا لأنه اسم مشتق من النعمة ، كما أن المكرم والمحسن مشتق من الإكرام والإحسان ، والأسامى المشتقة لا يرجع فى بيان فائدتها إلا إلى المشتق منه ، فلا يزاد فى تفسير الضارب [٥] على أنه فاعل للضرب الذى اشتق منه : وكذا القول فى الشاتم والكاسر وغيرهما من الأسامى المشتقة .

وإذا قد عرفت ذلك ، فاعلم أن المنعم قد يكون منعماً بفعله النعمة ومباشرته لها وذلك بأن يطعم جائعا أو يكسو عاريا ، أو بفعل ما يؤدى إلى ذلك . وقد يكون منعماً وإن لم يصدر منه فعل أصلا كأن لا يطالب غريمه بالدين ،

---

(١) يحك أحدا جرب الغير ، فى س (٢) دنانير أو دراهم فى س
(٣) موديا فى ا (٤) على فى ا
(٥) الضارب أيضاً فى س

إما إبراء لذمته أو ترفيها عليه ، ونظير ذلك فى الغائب عفو الله عن العصاة ، وإن لم يعاقبهم فإنه [١] جل وعز [١] لو عفا عنهم ولم يعاقبهم لكان منعماً عليهم بذلك ، وإن لم يصدر منه فعل إليهم ، فصح [٢] وتقرر إذاً ما [٢] أردناه .

متى يستحق المنعم الشكر من المنعم عليه

ثم سأل رحمه الله نفسه فقال : متى يستحق المنعم من المنعم عليه الشكر ، وأجاب : بأنه [٣] إنما يستحق الشكر من جهته إذا خلصت النعمة عن إساءة تقابلها أو توفى عليها وذلك ظاهر فإن من أعطى غيره ديناراً أو فرق عليه ثوباً يساوى هذا القدر أو كساه ثوباً ثم قتل له ولداً فإنه لا يستحق من جهته شكراً إلا أن هذا كلام فيما يمنع الشكر من الاستقرار فأما الاستحقاق فثابت حالة [٤] النعمة ، اللهم إلا إذا جمع بين النعمة والإساءة فحينئذ كما تمنع الإساءة من استقرار الشكر على النعمة ، تمنع من استحقاقه أيضاً .

حقيقة الشكر

ثم تكلم بعد ذلك فى حقيقة الشكر لما كان من حق النعمة أن يستحق الشكر ، وكان الترتيب الصحيح فى ذلك أن يبين أولا حقيقة الشكر ، ثم يترتب الكلام فى كيفية استحقاق المنعم له ، لكنه كذا أورده فتبعناه .

وجملة القول فى ذلك أن الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم ، مع ضرب من التعظيم ولا بد من اعتبار الوصفين جميعاً لأنه لو اعترف بنعمة المنعم ولم يعظم فقال : هذا ثوب كسانية فلان وسكت ولم يكن شاكراً ، ولو عظم من دون الاعتراف ، فقال : فعل الله لفلان كذا ولم يذكر النعمة ولا اعترف بها لم يكن شاكراً أيضاً ، وإنما يكون شاكراً إذا جمع بين الأمرين جميعاً فقال : هذا ثوب كسانية فلان جزاه الله عنى خيراً ، أو شكر له صنيعه وفعله .

---

(١) عز وجل فى س (٢) فصح إذاً فى س
(٣) أنه فى س (٤) حال فى س

ثم إن هذا الشكر والاعتراف قد يكون باللسان والمرجع به إلى ما ذكرناه ولا يجب إلا إذا اتهم بكفران النعمة فأما أن يدينه بكل حال، فلا .

وقد يكون بالقلب، والمرجع به إلى العلم بنعمة المنعم والعزم على إظهار شكرها إذا لحقته تهمة فى ذلك، وهذا مما يجب دائماً ولا يسقط إلا عند سهو أو غفلة .

وكما أن الشكر قد يكون باللسان، وقد يكون بالقلب، فقد يكون بضرب من الأفعال المخصوصة، نحو هذه العبادات التى تتقرب بها إلى الله تعالى، من صلاة وصيام وحج وجهاد، فانها جارية مجرى الشكر لله تعالى على نعمه وأياديه إلا أن هذا الضرب من الشكر ليس يستحقه إلا الله تعالى لأنه إنما يؤدى على نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع، وذلك لا يستحق إلا على أصول النعم، والقادر على أصول النعم ليس إلا الله تعالى، فلذلك اختص باستحقاق هذا الضرب من الشكر .

ثم إن المرء متى أتى بهذه العبادات، وأدى هذا الشكر استحق من الله تعالى نفعاً آخر ونعمة أخرى بخلاف الشكر منا إذا شكر أحدنا فانه ليس يستحق من جهته شيئاً آخر . والسبب فى ذلك هو أن الله تعالى هو الذى جعل الشكر شاقاً علينا، فلابد أن يكون فى مقابله [1] ما يوفى عليه شكره، وإلا كان ظلماً، وكان بمنزلته أن يكلف أحدنا غيره عملا شاقاً ولم يوفر عليه أجراً، فكما أن ذلك قبيح فى الشاهد لكونه ظلماً، فكذلك فى الغائب . وليس كذلك سبيل أحدنا فانه لم يجعل الشكر شاقاً على الغير، وإنما الله تعالى جعله بهذه الصفة، فلا جرم أن من شكره استحق عليه الثواب الجزيل، والأجر العظيم .

(١) مقابلته فى س .

ولهذا فانه تعالى لما أوجب علينا شكر الوالدين، فمن شكر [1] نعمهما البارئة الوالدة [1] فانه يستحق من الله تعالى نفعاً آخر ونعمة أخرى . فعلى هذا يجرى القول فى حقيقة النعمة، والمنعم وما يتصل بهما .

ونعود بعد هذه الجملة إلى الكلام فى أول نعمة أنعم الله تعالى بها علينا .

أول نعم الله علينا

فقد عاد رحمه الله تعالى إلى ذلك، فيقول : إن أول نعمة أنعم الله تعالى بها على الحى خلقه إياه حياً لينفعه بذلك، واعتبرنا خلقه اياه حياً لينفعه لأنه لو لم يخلقه لم يكن منعماً عليه كما فى المعدوم [2]، ولو خلقه غير حى لم يكن منعماً عليه أيضاً كما فى الجمادات، ولو خلقه حيا لا لينفعه بل ليضره لم يكن منعماً عليه أيضاً كما فى الكفار والفساق اذا أعادهم للنار فانه لا يكون منعما عليهم وان خلقهم أحياء، لما لم يخلقهم لينفعهم بل ليضرهم، فلابد من اعتبار هذه الوجوه الثلاثة: الخلق، والحياة، وأن يكون غرضه به نفعه [3] .

ولهذا قلنا : ان المجبرة مع تمسكهم بالجبر لا يمكنهم أن يعرفوا أن لله تعالى نعمة على أحد ؛ لا نعمة الدنيا، ولا نعمة الدين، لتجويزهم أن يكون الله تعالى خلق الخلق لا لغرض أصلا، لا لمنفعة ولا لمضرة، بل خلقهم عبثا، تعالى عن ذلك . وهذا يوجب عليهم أن لا يعرفوا الله تعالى الها تحق له العبادة، لأن

(١) نعمهم فى س .

(٢) أثار قول المعتزلة بالمعدوم نقاشاً عنيفاً، وقد ذكر الاسفراينى فى التبصير فى الدين أن المعتزلة اتفقوا جميعهم غير الصالحى أن المعدوم شىء أى أن الجوهر قبل وجوده جوهر . . وأضاف أن القول بشيئية المعدوم هو تصريح بقدم العالم، والحق أن المعتزلة لم يقصدوا ذلك. فالقول بقدم العالم فكرة أرسطية كفر الغزالى من يقول بها من فلاسفة الإسلام لأنها نوع من الشرك، أما المعتزلة فقد أرادوا من هذه الفكرة تأكيد تنزيه الله وأن كل شىء إنما يستمد وجوده من الله فالمعدوم ليس له ماهية بذاته وإنما ظهر من العالم بإيجاد الله، وقد قال الأشاعرة أن المعدوم ليس شيئا . انظر الباقلانى، التمهيد ص ١٥ .

(٣) فى الأصل، نعمه البارئة الوالدة .

العبادة هى النهاية فى الخشوع ، والغاية فى الشكر ، والشكر إنما يستحق على النعمة ، فاذا لم يمكن القوم أن يعرفوا كونه منعماً أصلا ، كيف يمكنهم معرفة إلهيته[١] واستحقاقه للعبادة ، التى هى النهاية فى الشكر .

وهذا كله عارض فى الكلام :

والغرض المقصود هو أن الحياة أولى نعمة أنعم الله تعالى بها على الحى . والدليل على أن الحياة نعمة ، هو أنها مصححة للانتفاع بها ، حتى لا يصح التنعم إلا بها ، وإلا لأجلها ، فيجب أن تكون نعمة . والنعمة قد تكون نعمه وإن لم تكن نفعا بنفسها اذا كانت مؤدية الى المنفعة أو مصححة لها على ما قد بيناه .

فان قيل : ليس بأن يدل تصحيحها للانتفاع على كونها نعمة ، أولى من أن يدل تصحيحها للاستضرار على كونها نقمة ، فكيف جعلتموها نعمة والحال هذه ، قيل له : ليس كذلك ، لأن ههنا مخصصاً يخصصها بأحد الوصفين دون الآخر ، وهو قصد الله تعالى[٢] بها النفع[٢] و[٣] ولهذا قلنا ان الله تعالى لما[٣] لم يقصد بخلق الحياة فى الكفار والفساق اذا أعادهم للنار نفعهم لم يكن منعماً عليهم .

واذ قد عرفت أن الحياة من النعم ، فالذى يدل على أنها أول[٤] نعمة أنعم الله تعالى بها علينا ، هو أن سائر المنافع يترتب على الحياة ، إما فى وجودها ، أو فى صحة الانتفاع بها[٥] ، فيجب أن تكول أول نعمة على ما ذكرناه .

الرد على من يقول أن أول النعم هى الجملة التى يصير بها الحى حياً

فان قيل : هلا كانت الجملة التى لا يصير الحى حياً الا بها أول نعمة أنعم الله تعالى بها علينا ، فان الحياة مترتبة فى الوجود عليها ، قلنا : ان[٦] الجملة مما

---

(١) الإلهية فى س
(٢) لانتفاعهم فى س
(٣) ولهذا لما خلق لم يقصد ، ق
(٤) أوليس فى س
(٥) ناقصة من س
(٦) لأن ، فى س

لا تأثير لها فى صحة الانتفاع بها ، وإنما الحياة هى التى تؤثر فى ذلك . وأيضاً فإن النعمة لابد من تميزها من المنعم عليه ، وهذه الجملة هى نفس المنعم عليها ، فلا يجوز أن تكون نعمة ، فضلا عن أن تكون أول نعمة .

الرد على من يقول لن الشهوة أول النعم

فإن قيل : أو ليس المنافع مترتبة على الشهوة حتى لولاها لما صح الانتفاع البتة ، قلنا : إنه وإن كان[١] كذلك ، إلا أن الشهوة تترتب على الحياة فى الوجود ، حتى لولا الحياة لما صح وجودها ، فلذلك قلنا إن الحياة أول نعمة .

ثم تكلم رحمه الله فى المنافع التى خلقها الله تعالى للحى ليعرضه لها .

وجملة القول فى ذلك ، أن المنافع التى خلقها الله تعالى للحى ليعرضه لها ثلاث[٢] : التفضل ، وهو النفع الذى لفاعله أن يوصله إلى الغير وله أن لا يوصله ؛ والعوض ، وهو النفع المستحق لا على سبيل التعظيم والإجلال ؛ والثواب ، وهو النفع المستحق على سبيل الإجلال والتعظيم .

المنافع : مستحقة أو غير مستحقة

ولك أن تورد هذه القسمة على وجه يتردد بين النفى والإثبات وتتضمن معانى هذه الألفاظ فتقول : إن المنافع الواصلة إلى الغير إما أن تكون مستحقة أو لا ، فإن لم تكن مستحقة فهو التفضل ، وإلا[٣] إن كانت مستحقة فلا يخلو ؛ إما أن تكون مستحقة لا على سبيل التعظيم والإجلال فهو العوض ، وإن كانت مستحقة على سبيل الإجلال والتعظيم فهو الثواب . وأما[٤] التفضل فما من حى خلقه الله تعالى إلا وقد تفضل عليه وأحسن إليه بضروب المنافع والإحسان ، والعوض يوصله الله تعالى إلى المكلف وغير المكلف ، وأما الثواب فما لا حظ فيه لغير المكلف ، والمكلف مختص باستحقاقه ، فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا الفصل .

الثواب يختص بالمكلف

---

(١) كان ذلك فى س
(٢) ثلاثة فى أ
(٣) ناقصة من س
(٤) أما فى س

فصل : فإن[١] قيل : فما كال نعم الله ، قلنا : لا سبيل لنا إلى علم[٢] ذلك مفصلا وإنما نعلم على سبيل الجملة أن جميع ما بنا من النعم ؛ أصولها وفروعها ، مبتدؤها ومنشؤها[٣] من قبل[٤] الله تعالى ومن عنده . ولهذا قال تعالى : « **وما بكم من نعمه فمن الله** ». ولا يمكننا عدها على سبيل التفصيل نعمةفنعمة ، ولذلك[٥] قال جل وعز : « **وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها** » بين أنه لا يمكن عد نعمه أجمع وإحصاؤها ، الآية .

فإن قيل : إذا لم يمكنكم معرفة نعم الله تعالى بأجمعها فكيف توجبون الشكر عليها ؟ قلنا : إنا لا نوجب الشكر عليها مفصلا ، وإنما نقول إنه يجب شكره على سبيل الجملة .

فإن قيل : كيف يمكنكم شكر نعمه تعالى على سبيل الجملة مع أنه لا يمكن شكره إلا بنعمة متجددة ؟ قلنا : إذا كنا شكرناه على سبيل الجملة فقد دخل فيه المستمرة والمتجددة جميعاً ولا يلزمنا شيء آخر سواه ، إذ لا يكلف الله تعالى ما ليس فى الوسع ولا فى الطاقة .

فصل : ثم ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة « أنه تعالى خلق هذه المنافع لتتكامل نعمته ، وتظهر حكمته جل وعز ، فيجب على المكلف وقد عرضه الله تعالى بالتكليف إلى الدرجات العظيمة ، أن يبالغ فى شكر نعمته ولا يكفرها ، ويتحدث بها ، ويذكرها ، ويجتهد فى أداء عباداته التى هى كالشكر له ، ولا يقصر فيها ، وإذا كان لا يمكنه ذلك إلا[٦] بمعرفته جل وعز[٦] بتوحيده وعدله ،

---

(١) لن فى س
(٢) ناقصة من س
(٣) مسببها فى س
(٤) قبيل فى س
(٥) فلذلك فى ا
(٦) بمعرفة الله تعالى فى س

وجب أن لا يقصر فى معرفته وتحصيلها[١] بما أمكنه تحصيلها ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به[٢] يكون واجباً[٢] كوجوبه .

مناقشة حول قول أبى على بأن معرفة الله تترتب على الشكر

وهذا منه رحمه الله إشارة إلى ما يقوله أبو على ، من أن وجه وجوب المعرفة وجوب شكر النعمة ، وليس كذلك . لأن شكر نعمة الله تعالى إنما يجب على المكلف ، إذا علم أنه خلق هذه المنافع ، وقصد بها وجه الإحسان ، ولا يعلم ذلك إلا بعد معرفة الله بتوحيده وعدله ، فلا يترتب وجوب معرفته جل وعز على وجوب شكر نعمته والحال هذه . وأشبه ذلك ما نقوله فيمن اجتاز بمصنعة من ماء وشرب منها ، فكما أنه لا يجب عليه معرفة بانيها ليشكر عليها ، بل إنه أن عرف أنه إنما بناها لينفع الناس ، وقصد ببنائها ذلك شكره وإلا فلاشيء عليه ، كذلك فى مسألتنا إن عرف الله تعالى ، وعرف أنه خالقه وقصد بهذه المنافع نفعه شكره . وإلا لم يلزمه شكره . فعلى هذا يجرى القول فى هذا الفصل.

لماذا لزم النظر فقيم النظر

فصل : فإن[٣] قيل : إذا لزمك النظر ففيم تنظر ، لما بين رحمه الله وجوب النظر وأنه أول الواجبات . وعطف عليه الكلام فى أول نعمة أنعم الله تعالى بها علينا ، إذ[٤] أراد أن يبين الطريق الذى يتوصل بالنظر فيه إلى العلم بالله تعالى.

والأصل أن الطريق إلى العلم بالغير إذا لم يكن معلوماً ضرورة ، إنما هو الدلالة ، وهو الدليل سواء . ومعناهما ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه .

ولابد من اعتبار هذين الشرطين ؛ أما الأول فلابد منه ، ولهذا فإن سقوط الثلج فى وقته لما لم يمكن التوصل به إلى نبوة محمد ﷺ لم نقل إنه دلالة على نبوته ، وقيل فى القرآن إنه دليل على ذلك لما أمكن التوصل به إلى العلم بنبوته ؛

---

(١) وتحصيلها فى س
(٢) فهو واجب فى س
(٣) لن فى س
(٤) ناقصة من س

وأما الشرط الثانى فلابد منه أيضاً ، ولهذا لا يقال فى أثر اللص أنه دلالة عليه وإن أمكن الاستدلال به على موضعه لما لم يصنعه لهذا الوجه ، بل استفرغ الوسع وبذل الجهد فى إخفاء نفسه .

الدلالة
رفة الله
بالعقل

وإذ قد عرفت ذلك ، فاعلم : أن الدلالة أربعة : حجة العقل ، والكتاب ، والسنة ، والإجماع . ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل .

فإن قيل : ولم قصرتم الأدلة على هذه الأربعة ؟ ثم لم قلتم إن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل ؟

قلنا : أما الأول : فلأن الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير ، وهذه حال هذه الأربعة دون ما عداها .

فإن قيل : أليس[1] القياس[2] وخبر الواحد دلالة على الأحكام الشرعية عندكم فهلا عددتموه فيها ؟

قلنا إنه يدخل تحت الإجماع أو[3] الكتاب أو[4] السنة ، فلا يجب إفراده بالذكر .

وأما الثانى : وهو الكلام فى أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل ، فلأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله ، فلو استدللنا بشىء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع الشىء على أصله ، وذلك لا يجوز .

بيان هذا : أن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز [5]عليه الكذب[5] . وذلك فرع على معرفة الله تعالى

---

(١) أو ليس فى ص .
(٢) لا يذكر القاضى القياس كأصل من أصول المعرفة ، فقد صرح به فى أماكن مختلفة مخالفاً بذلك النظام ، ولكنه يغلب عليه خبر السنة ، وقد ذكر ذلك فى المحيط • : ١٠٤ ب .
(٣) و ، فى ص (٤) و ، فى ص
(٥) ناقصة من أ .

بتوحيده وعدله ؛ وأما السنة فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم وكذا[1] الحال فى الإجماع ، لأنه إما أن يستند إلى الكتاب فى كونه حجة ، أو إلى السنة ، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى[2] .

الطروف التى إذا نظر الله تعالى فيها أوصلته إلى العلم بالله

ثم إنه رحمه الله عاد إلى تعيين الكلام فى الطريقة التى إذا نظر الناظر فيها أوصله إلى العلم بالله تعالى .

والأصل[3] فيه ، أن الله تعالى لا يعرف ضرورة ، وكل ذات لا تعرف ضرورة فالطريق إليها[4] لا يعدو أحد أمرين : إما أن يكون حكماً صادراً عنه ، أو فعلا واقعاً من قبله .

والأحكام إنما تصدر عن العلل ، والله تعالى ليس بعلة ، لأنه لو كان كذلك ، ومعلوم أن المعلول لا ينفك عن علته ، أدى إلى وجوب ثان معه فيما لم يزل ، وسنبين فى باب نفى الثانى أنه لا قديم مع الله تعالى — إن شاء الله تعالى — وأيضاً فكان يجب أن يكون من قبيل هذه الأعراض والمعلوم خلافه ، ولأن الصفة الثابتة المستحقة فيما لم يزل واجبة ، والصفة بوجوبها تستغنى عن العلة على ما سنبينه فى باب الصفات عند الكلام على الكلابية[5] إن شاء الله تعالى . فثبت أنه لا يجوز أن يكون الطريق إليه حكماً من الأحكام .

أقسام الأفعال

وبقى أن الطريق إليه إنما هو الأفعال ، والأفعال على ضربين : إحدهما يدخل جنسه تحت مقدورنا ، والآخر لا يدخل جنسه تحت مقدورنا .

---

(١) وكذلك فى ص (٢) ناقصة من ص
(٣) والأصل فى أ (٤) إليه فى ص
(٥) نسبه إلى عبد الله بن سعيد ، ويقال عبد الله بن محمد أبو محمد بن كلاب القطان ، أحد أئمة المتكلمين وإمام أهل السنة فى عصره ، جاراه الأشعرى فى أكثر آرائه ، توفى بعد عام ٢٤٠ هـ . انظر طبقات السبكى ٢ : ٥١ .

ما لا يدخل تحت مقدورنا

وما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا فثلاثة عشر نوعاً : الجواهر، والألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، والحياة ، والقدرة ، والشهوة ، والنفرة ، والفناء . وما من شيء منها إلا ويمكن الاستدلال به على الله تعالى ما عدا الفناء ، فإن طريق معرفته السمع ، وذلك يترتب على معرفة الله تعالى .

ما يدخل تحت مقدورنا

وأما الضرب الذى يدخل جنسه تحت مقدورنا فعشرة أنواع : خمسة من أفعال الجوارح ، وخمسة من أفعال القلوب . فالخمسة التى هى من أفعال الجوارح هى : الأكوان، والاعتمادات، والتأليفات ، والأصوات، والآلام. وأما الخمسة[١] التى هى من أفعال القلوب فهى : الاعتقادات ، والإرادات ، والكراهات ، والظنون ، والأنظار . ولا يمكن الاستدلال بها ولا بشيء منها على الله تعالى ، وذلك لأن من حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلق ليكون بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره ، وهذه الأفعال إذا صح صدورها عن أحدنا كما يصح من الله تعالى ، فليس بأن تدل عليه أولى من أن تدل على غيره ، إلا أن تكون واقعة على وجه لا يصح وقوعها على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة ، فحينئذ يمكن الاستدلال بها على الله تعالى .

الفعل الذى يستدل به على الله مع أن جنسه يقع تحت مقدورنا

فإن قيل : وما ذلك الفعل الذى يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه يدخل تحت مقدورنا ؟ قلنا : أفعال الله كثيرة من جملتها العقل ، لأنه[٢] يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه وهو الاعتقادات يدخل في مقدورنا. ووجه الاستدلال به أنه لا يخلو ؛ إما أن يكون من فعلنا فينا ، أو من فعل أمثالنا.

---

(١) ناقصة من س (٢) فإنه فى س

لا يجوز أن يكون من فعلنا ؛ لأنه يقع أردنا أم كرهنا ، ومتى أردنا إيقاعه لم يقع، مع أن من حق القادر على الشيء إذا خلص داعيه إليه أن يقع لامحالة ؛ ولا يجوز أن يكون من فعل أمثالنا ، لأن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل فى الغير إلا باعتماد ، والاعتماد مما لا حظ له فى توليد الاعتقاد ، لأنه لو كان كذلك لوجب إذا اعتمد أحدنا على صدر الغير أن يتغير حاله فى الاعتقاد ، ومعلوم أنه لا يتغير .

وبعد ، فلو كان كذلك لم يكن بأن يولد الاعتقاد أولى من أن يولد ضده ، فكان يجب توليد الضدين . وأيضاً، فلو كان كذلك لوجب أن يحصل مالا يتناهى من الاعتقادات إذ لا اختصاص له بالبعض دون البعض ، والمعلوم خلافه .

ومن جملتها،[١] حركة المرتعش والعروق الضوراب، فإنه يمكن الاستدلال بها على الله تعالى مع أنه لا يدخل جنسها تحت مقدورنا . ووجه الاستدلال بها ، هو أنها لا تخلو ؛ إما أن تكون من فعلنا[٢] ، أو من فعل أمثالنا لما قد[٣] ذكرنا أن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل فى الغير[٤] إلا بالاعتماد، ونحن[٥] لا نحس باعتماد معتمد علينا .

ومن جملتها ، الألم الزائد عند لسع الزنبور والعقرب ، ووجه الاستدلال به على الله تعالى ، هو أن مثل هذا القدر لو وجد من أقوى القادرين بالقدرة لكان لا يتولد منه مثل هذه الآلام ، فلابد من أن تكون من فعل فاعل مخالف لنا وهو الله تعالى .

ومتى شغب مشغب فقال : لم لا يجوز أن يوجد من فعل بعض القادرين بالقدرة أكوان تتولد منها مثل هذه الآلام ؟ كان الجواب عنه أن يقال: إن القادر

---

(١) جملته فى ص (٢) فعلنا فينا فى س
(٣) ناقصة من س (٤) بالغير فى أ
(٥) فنحن فى س

بالقدرة لا يفعل الفعل فى الغير إلا بالاعتماد ، ونحن لا نحس باعتماد معتمد علينا .

ومن جملتها ، الكلام الموجود فى الحصى والشجر ، فإن القادر بالضرورة لا يمكنه[1] أن يفعل الكلام إلا بهذه الآلة المخصوصة [2] أو ما يتشكل بشكلها ، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى ذلك .

الاستدلال بالأعراض على الله

فإذ قد عرفت ذلك وأردت أن تستدل بالأعراض[3] على الله تعالى ، فمن حقك أن تثبتها أولا ، ثم تعلم حدوثها ، ثم تعلم أنها تحتاج إلى محدث وفاعل مخالف لنا وهو الله تعالى .

والأصل فيه أن الأعراض على ضربين : مدرك ، وغير مدرك .

فالمدركات سبعة أنواع : الألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والآلام ، والأصوات .

إثبات الأعراض

ومتى أردت أن تستدل بشىء منها ، فلا تحتاج إلى إثباتها على طريق الجملة فإنها مدركة ، وإنما تحتاج إلى إثباتها على طريقة التفصيل ؛ هل هى نفسُ المحل على ما يقوله نفاة الأعراض ، أو غيرها على ما نقوله . والذى يدل على أنها غير المحل هو ما قد ثبت أن الأجسام متماثلة ، ومعلوم أن الأسود يخالف الأبيض ، فلولا أن هذه المخالفة ترجع إلى معان فيه ، وإلا لم يجز ذلك هذا إذا كان مدركا .

وأما إذا لم يكن مدركا ، فمن شأنك أن تثبته على طريق الجملة والتفصيل جميعاً .

(١) لا يكن فى س (٢) و ، فى س
(٣) الموجودات المحدثة منقسمة إلى جواهر وأعراض ، والجواهر هى المقابلة الأعراض وهى محلها ، وأما الأعراض فإنها مايعرض للجواهر من الأحوال كالحركة، ولا يصح بقاؤها .

والطريقة فيه، أن نعرض الكلام فى واحد منها وهو الشهوة مثلا ، فنقول : إن الواحد منا حصل مشتهياً مع جواز أن لا يحصل مشتهياً ، والحال واحدة ، والشرط واحد ، فلا بد من مخصص له ولمكانه حصل مشتهياً وإلا لم يكن بأن يحصل على هذه الصفة أولى من أن لا يحصل على خلافها ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الشهوة . وإنما قلنا بأن هذا هكذا لأنه لا يخلو ؛ إما أن يكون ذاته ، أو ما هو عليه فى ذاته ، أو غيره . لا يجوز أن يكون ذاته أو ما هو عليه فى ذاته ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مشتهياً فى حالة العدم ، بل يكون مشتهياً أبداً وذلك مستحيل . وإن كان غيره فلا يخلو ؛ إما أن يكون تأثيره على طريق[1] التصحيح ، أو على طريق[2] الإيجاب . لا يجوز أن يكون تأثيره على طريق[3] التصحيح ، لأن التأثير على هذا الوجه إنما يكون للفاعل وكونه مشتهياً لا يتعلق بالفاعل ، فلم يبق إلا أن يكون تأثيره على طريق[4] الإيجاب ، وهو[5] المعنى الذى نقوله .

وبهذه الطريقة تثبت ما عداها من الأعراض نحو الحياة والقدرة وغيرهما .

إثبات حدوث الأعراض

فصل : وأما حدوثها ، فالذى يدل عليه هو ما قد ثبت أنه[6] يجوز عليها العدم والبطلان ، والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان .

وهذه الدلالة مبنية على أصلين : أحدهما ، أن الأعراض يجوز عليها العدم ؛ والثانى ، أن القديم لا يجوز عليه العدم .

أما الدليل على أن الأعراض يجوز عليها العدم فهو ما ثبت أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه، وأن المتحرك إذا سكن بطلت حركته، وفى ذلك ما نريده .

(١) طريقة فى ا (٢) طريقة فى ا
(٣) طريقة فى ا (٤) طريقة فى ا
(٥) وهذا فى س (٦) أنها فى س

وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم ، فهو ما قد ثبت أن القديم قديم لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال .

إثبات أنها تحتاج لمحدث

: وإذ قد[1] عرفت حدوثها ، فالذى يدل على أنها تحتاج إلى محدث وفاعل ، فهو ما قد ثبت أن تصرفاتنا فى الشاهد محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل ، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى ذلك .

فصل : فى الاستدلال بالأجسام على الله تعالى .

والأصل فيه ، أن الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أولى من الاستدلال بغيرها لوجوه :

أحدها ، أن الأجسام معلومة بالاضطرار على سبيل الجملة والتفصيل جميعاً ، وليس كذلك الأعراض .

والثانى ، هو أن العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العالم بحدوث الأجسام .

والثالث ، هو أن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدوثها ، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض .

وإذ قد عرفت ذلك وأردت أن تستدل بالأجسام على الله تعالى ، فمن حقك أن تعلم حدوثها ، وأن لها محدثاً مخالفاً لنا وهو الله تعالى .

حدوث الأجسام

والطريق إلى معرفة حدوثها طرق ثلاثة :

(1) ناقصة من ص

أحدها ، أن نستدل بالأعراض على الله تعالى ، ونعرفه بتوحيده وعدله ، ونعرف صحة السمع ، ثم نستدل بالسمع على حدوث الأجسام .

والثانى ، هو أن نستدل بالأعراض على الله تعالى ونعلم قدمه ، ثم نقول : لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلا لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل ولا مثل لله تعالى فيجب أن لا تكون قديمة ، وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، وإذا لم يكن على أحدهما ، كان على الآخر لا محالة .

أما الوجه الثالث ، فهو الدلالة المعتمدة ، وأول من استدل بها شيخنا أبو الهذيل ، وتابعه باقى الشيوخ [1] . وتحريرها هو أن نقول : إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها ، وما لم يخل من المحدث ولم يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله .

وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوى :

أحدها ، أن فى الأجسام معانى[2] هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . والثانية ، أن هذه المعانى محدثة . والثالثة ، أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها . والرابعة ، أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها .

(1) حدوثها فى ا ، وقد أصبحت هذه الدعاوى الأربع الأساس لكل الأدلة على إثباته كون الله صانعاً وخالقاً ، فقد أخذ بها معظم المتكلمين على مختلف اتجاهاتهم .

(2) معان فى ص .

ولهذه الدعاوى ترتيب ، فالأولى يجب أن تكون متقدمة ، والأخيرة يجب أن تكون متأخرة ، والدعويان اللتان هما [١] فى الوسط لا ترتيب فيهما . وإنما قلنا إن الأولى يجب تقديمها ، لأنها كلام فى إثبات هـــذه المعانى وما لم نعلمها لا يمكننا وصفها لا بالحدوث ولا بالقدم ، كما أنا إذا لم نعلم زيداً لا يمكننا وصفه بأنه طويل ولا بأنه أسود . وأما الأخيرة فإنما[٢] وجب تأخيرها لأنها كلام فى أن الجسم إذا لم ينفك من المحدث ولم يتقدمه وجب حدوثه مثله ، وما لم تثبت الدعاوى الثلاث من قبل لا معنى لهذا الكلام . وأما اللتان هما فى الوسط فلا ترتيب فيهما ، لأنهما كلام فى أوصاف هذه المعانى ، ومتى عرفناها إن شئنا وصفناها أولا بالحدوث ، وإن شئنا وصفناها بأن الجسم لم يخل منها .

فإن قيل : ولم سميتم هذه الوجوه دعاوى ؟ قلنا : لأن الدعوى كل خبر لا يعلم صحته وفساده إلا بدليل ، وهذه حال كل واحدة من هذه الوجوه .

الكلام فى إثبات الأكوان

: الغرض به الكلام فى الدعوى الأولى من الدعاوى الأربع ، وهو الكلام فى إثبات الأكوان التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، والخلاف فيه مع الأصم [٣] وجماعة من الملحدة .

وتحرير الدلالة على ذلك ، هو أن الجسم حصل مجتمعاً فى حال كان يجوز أن يبقى مفترقاً ، والحال واحدة ، والشرط واحد ، فلا بد من أمر ومخصص له ولمكانه حصل مجتمعاً . وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى .

---

(١) ناقصة من س (٢) وإنما فى ا

(٣) هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم ، قال صاحب المنية : كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم خلا أنه كان يخطىء علياً عليه السلام فى بعض أفعاله ويصوب معاوية فى بعض أفعاله ، وذكره القاضى فى الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة .

فإن قيل : ومن أين أن هذا الجسم حصل مجتمعاً فى حال كان يجوز أن يكون[١] مفترقاً ؟ قلنا : هذا الحكم معلوم ضرورة فى الأجسام الحاضرة التى اختبرناها وسبرناها ، وأما فى الأجسام الغائبة فيعلم بالرد إلى الأجسام الحاضرة . فنقول : إنما وجب ذلك فى هذه الأجسام لتحيزها ، والتحيز ثابت فى الأجسام الغائبة ، فيجب أن يكون هذا الحكم ثابتاً هناك .

الرد على اعتراض على دعوى الاضطرار

فإن قيل : كيف تصح دعوى الاضطرار فيه مع أنكم استدللتم على ذلك بأدلة فقلتم : إن الجسم لو حصل مجتمعا مع الوجوب لاستغنى عن جامع يجمعه ، كما أن عدم الصوت فى الحالة الثانية لما وجب عدمه استغنى عن معدم يعدمه ، وكذلك وجوب القـــديم تعالى لما كان واجباً استغنى عن موجد يوجده ، والمعلوم أنه لا يستغنى عن جامع يجمعه . وكذلك فقد قلتم : إن الأجسام لو حصلت مجتمعة مع الوجوب لكان يجب أن يتأتى من أضعف القادرين منا الجمع بين جبلين بأن يصادف وقتاً يجب اجتماعهما فيه ، بل كان يجب أن يتعذر على أقوى القادرين منا التفريق بين ريشتين أو خردلتين بأن يصادف وقتاً يجب اجتماعهما فيه ، والمعلوم خلافه . قلنا : إنما كان ذلك منا على طريق الاستظهار [٢] والتأكيد ، لا على طريق الاستدلال والاحتجاج .

فإن قيل : وما المراد بقولكم والحال واحدة والشرط واحد ؟ قلنا : المراد بالحال التحيز ، وبالشرط[٣] الوجود ، وذلك ثابت فى الحالتين جميعاً .

---

(١) يبقى فى س (٢) الاستظهار فى ا

(٣) والشرط فى س

فإن قيل : ولم قلتم إن الجسم إذا حصل مجتمعاً فى حال ، كان يجوز أن يبقى مفترقاً والحال واحدة والشرط واحد فلا بد من أمر ثان ومخصص ؟

قيل له : إنما قلنا : ذلك لأنا نعلم ذلك بأدنى تأمل . وطريقة التأمل هو : أن الجسم إذا جازت عليه صفتان ثم خرجت إحداهما من الجواز إلى الوجوب ، والأخرى من الجواز إلى الاستحالة ، فلا بد من أمر ومخصص له ولمكانه خرجت إحداهما من الجواز إلى الوجوب والأخرى من الجواز إلى الاستحالة ، وإلا لم يكن بأن يحصل هكذا أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى على ما نقوله . وليس للخصم أن يطالب بعد ذلك بلم، لأنا قد أوردنا عليه طريقة النظر، فإن شاء أن يعلم فلينظر فيه .

فإن قيل : ولم قلتم إن ذلك الأمر ليس إلا وجود معنى ؟ قلنا : إنه لا يخلو ؛ إما أن يكون راجعاً إليه، أو إلى صفاته ، أو إلى غيره . لا يجوز أن يكون راجعاً إليه وإلى صفاته ، وإذا كان راجعاً إلى غيره فلا يخلو ؛ إما أن يكون تأثيره على طريقة التصحيح كتأثير الفاعل فيما يفعله ، أو يكون تأثيره على طريقة الوجوب. لا يجوز أن يكون تأثيره على طريقة التصحيح ، وإذا كان تأثيره على طريق الوجوب فلا يخلو ؛ إما أن يكون معدوماً أو موجوداً ، ولا يجوز أن يكون معدوماً ، فلم يبق إلا أن يكون موجوداً على ما نقوله .

وهذه القسمة مترددة بين النفى والإثبات ، كذا أورده قاضى القضاة فى المحيط[1] وهى أولى من التقاسيم الأخرى التى أوردها المشايخ فى الكتب ، لأن القسمة إذا لم تتردد بين النفى والإثبات احتملت الزيادة ، وكان للخصم أن يشغب فيها .

(١) للقاضى كتاب بعنوان « المحيط بالتكليف » ، وقد أملاه على تلاميذه ونقله أحدهم وهو ابن متويه باسم « المجموع من المحيط بالتكليف » وتوجد منه نسخة فى دار الكتب المصرية ، وهى إحدى مصورات بعثة اليمن ، كما توجد منه نسخة ناقصة فى مكتبة برلين .

واعلم أن التقسيم قد يورد ويكون الغرض به إبطال البعض وتصحيح البعض على ما ذكرناه فى هذا الموضع ، وقد يورد والغرض به إبطال الكل وذلك مثل ما نقوله فى الدلالة على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم ؛ وقد يورد والغرض به تصحيح الكل وذلك مثل ما نقوله فى الموانع المعقولة عن الرؤية وأنها ستة .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لذاته ، أو لما هو عليه فى ذاته ؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مجتمعاً أبداً ولا يكون مفترقاً أصلا . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب أو يكون كل جزء فيه مجتمعاً ، لأن صفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب إذا افترق أن يكون مفترقاً لذاته ، وأيضاً[1] فكان يؤدى إلى أن يكون مجتمعاً على قصدنا مفترقاً دفعة واحدة ، وذلك محال . ولأنه لو كان كذلك لكان يجب أن لا يقف كونه مجتمعاً على قصدنا ودواعينا ، والمعلوم خلافه . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب فى الأجسام كلها أن تكون مجتمعة لأنها متماثلة ، والاشتراك فى صفة من صفة الذات يوجب الاشتراك فى سائر صفات الذات .

لم لا يكون الجسم مجتمعاً لوجوده.

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لوجوده ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك ،[2] لوجب أن يكون هو مجتمعاً ما دام موجوداً وأن لا يفترق أصلا وقد عرفنا خلافه . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب أن يكون كل جزء منه مجتمعاً لأن الوجوب ثابت فيه ، وقد علم خلافه . ولأنه لو كان كذلك لوجب إذا افترق أن يكون مفترقاً أيضاً لوجوده ، فيجب أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعة واحدة وهذا محال .

(١) أيضاً فى ا

(٢) مجتمعا لوجوده ، فى ص